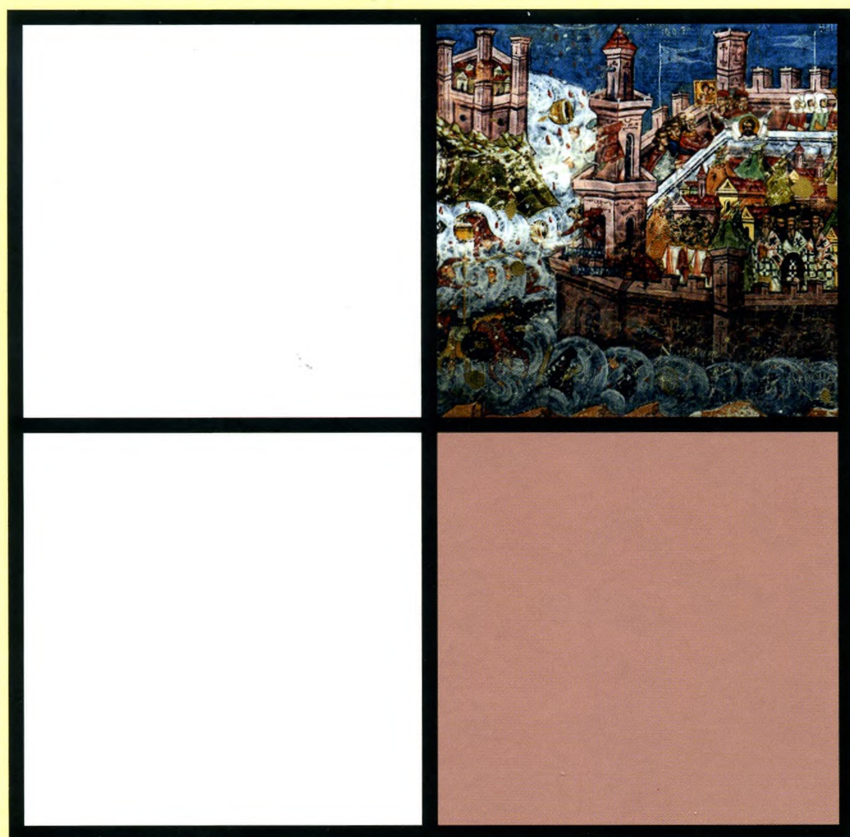
О. Дзярнович, В. Бырлэдяну, Л. Тимошенко

Сны о Византии?

Место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы



УДК 930.85(4)
ББК 63.3(0)4
Д43

Рекомендовано:
Научным советом ЕГУ (протокол № 53-21 от 25.01.2012 г.);
Институтом социальной истории Молдавского государственного университета
(протокол № 07/2011 от 02.11.2011 г.)

Рецензенты:
Голенченко Г., доктор исторических наук, главный научный сотрудник
Института истории НАН Беларуси;
Фуштей Н., доктор исторических наук, Институт истории государства и права
АН Республики Молдова

Д43 **Олег Дзярнович, Виржилиу Бырлэдяну, Леонид Тимошенко**
Сны о Византии? Место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы. – Вильнюс : ЕГУ, 2014. – 332 с.

ISBN 978-9955-773-75-7.

Византийское наследие стоит у истоков формирования христианской и письменной культуры на землях Беларуси, Украины и Молдавии (IX–XII в.). В дальнейшем это влияние не было столь непосредственным, но как политический и геокультурный фактор продолжало воздействовать на регион между Балтийским и Чёрным морями. Так продолжалось и после падения Византийской империи в середине XV в. Особенно сильно это влияние проявилось в религии и письменности.

Монография авторов-исследователей из Беларуси, Украины и Молдовы провоцирует вопрос: насколько историко-культурные традиции могут влиять на актуальный цивилизационный статус и геополитический вектор развития сообществ региона Восточно-Европейского Пограничья?

УДК 930.85(4)
ББК 63.3(0)4

Издание осуществлено в рамках проекта
«Социальные трансформации в Пограничье – Беларусь, Украина, Молдова»
при поддержке Корпорации Карнеги (Нью-Йорк)

ISBN 978-9955-773-75-7

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (*Олег Дзярнович*) 5

Глава 1. Культурная метрополия
(*Олег Дзярнович*)

1.1. Типологические черты византийской цивилизации и культуры 9

1.2. Проблема культурного *влияния/диалога* в Пограничье 23

Глава 2. Живая традиция

2.1. Киев как Новый Константинополь или Новый Иерусалим (*Олег Дзярнович*) 27

2.2. Византия в нарративной традиции Беларуси эпохи Средневековья и раннего Нового времени (*Олег Дзярнович*) 32

2.3. Византийская церковно-религиозная традиция в истории Украины и Беларуси в период позднего Средневековья и раннего Нового времени (*Леонид Тимошенко*) 50

2.4. Ностальгируя по империи, или *Byzance après Byzance...* в средневековой Молдавии (второй половины XV–XVIII в.) (*Виржилиу Бырлэдяну*) 90

Глава 3. Новые нации и национальные историографии

3.1. Восток и Запад в украинском прочтении: «Византийский фактор» украинской историографии (*Олег Дзярнович*) 106

3.2. Расколотое сознание: Белорусская историография о византийском цивилизационном наследии (*Олег Дзярнович*) 115

3.3. В поисках гармонии: молдавская историография и проблема византийского наследия (*Виржилиу Бырлэдяну, Олег Дзярнович*) 166

Глава 4. «Византийский код»: Существует ли связь между современным цивилизационным статусом и историческим геокультурным выбором?
(*Олег Дзярнович*)

4.1. Цивилизации Запада и Византии 195

4.2. Правовые традиции Запада и Востока 202

4.3. Культура и демократия 210

4.4. Мировоззренческий потенциал византийского наследия 231

Заключение 233

Список источников и литературы 235

Приложение. Малая антология текстов 261

Указатель имён 303

Указатель географических и этнических названий 317

Summary 329

Об авторах 330

ВВЕДЕНИЕ

В мае 1921 г. в Вильне (сегодняшний Вильнюс) белорусский мыслитель Игнат Канчевский, который взял псевдоним Игнат Абдзиралович, закончил своё эссе «Извечный путь. Опыт белорусского мировоззрения». Специфику исторического пути и проблемы культурогенеза белорусов и украинцев Абдзиралович обозначил через цивилизационную разделённость:

«Если белорусский народ не создал выразительной культуры, то это потому, что в историческом наследии его была большая трагедия народного духа, которую пережить выпало только двум-трём европейским народам: Беларусь с X века и до этой поры фактически является полем сражения двух направлений европейской, определённо – арийской, культуры – западного и восточного. Граница двух [центров] влияний, разделяя славянство на два лагеря, проходит через Беларусь, Украину и теряется в балканских краях»[1].

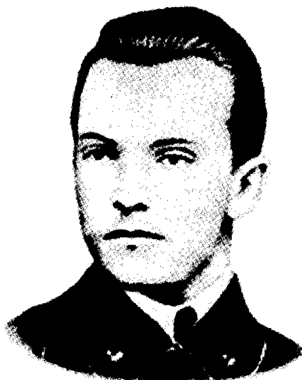
По Абдзиралович десятивековое «колебание» свидетельствует о том, что белорусы, украинцы и балканские славяне не могли искренне «прислониться» ни к одному, ни к другому направлению. И далее сформулировано более сильно: «Мы не стали народом Востока, но не приняли и культуру Зап[адной] Европы. За всё время нас стали называть тёмными, дикими народами»[2].

---

1 Перевод по изданию: Абзіраловіч, Ігнат. Адвечным шляхам (Дасьледзіны беларускага сьветагляду) // *Вобраз – 90: Літаратурна-крытычныя артыкулы* / уклад. С. Дубавец. Мінск: Мастацкая літаратура, 1990. С. 44.

2 Абзіраловіч, І. Адвечным шляхам. С. 44.

Что стоит за этими словами текста, который стал культовым среди белорусских интеллектуалов конца 1980-х – начала 1990-х гг.? Гиперисторизм с его пристрастным вниманием к травмам прошлого или поиски адекватности? В любом случае отправным сюжетом тут являются византийское наследие и его рецепция в регионе, который в силу исторических обстоятельств политологи и культурологи стали называть Пограничьем.



Игнат Абдзиралович/Канчевский (1896–1923), белорусский мыслитель

Византийское наследие стоит у истоков формирования христианской и письменной культуры на землях Беларуси, Украины и Молдавии (IX–XII вв.). В дальнейшем это влияние не было столь непосредственным, но как политический и геокультурный фактор продолжало воздействовать на регион между Балтийским и Чёрным морями. Так продолжалось и после падения Византийской империи в середине XV в. Особенно сильно это влияние проявилось в религии и письменности. Вплоть до XX в. Восточно-христианская (православная) церковь называлась «греческой» (наравне с определением «русская»). И все культурно-нолитические модернизации на этой территории в позднем Средневековье и раннем Новом времени со стороны центральных органов власти (Великого Княжества Литовского, Польского королевства, Османской империи) так или иначе апеллировали к византийскому цивилизационно-культурному фактору, стремясь законсервировать или трансформировать его. Успешные или провальные новации (церковные унии, историографические проекты XVI–XVII вв., социолингвистические эксперименты и практики XV–XVII вв.) так или иначе опирались на фактор культурного колосса Византии, представления о котором со временем мифологизировались.

Между тем вырабатывалась и противоположная концепция об извечном социальном консерватизме, манерном и обобщённо-спиритуалистиче-

ском характере культуры, интриганской политической традиции Византии. Особенно сильными эти представления были в цивилизационно «конкурентной» части Европы – латинской. Живой раздел между этими двумя взглядами, между этими мироощущениями непосредственно проходил по региону Пограничья Центрально-Восточной Европы. И это символично, так как сама византийская культура была синтетической.

«Неожиданным» образом проблема «византийского наследия» актуализировалась в XIX в. – в эпоху национальных проектов. Связано это было с процессом формирования современных наций и особенно сильно проявилось в Украине и Молдавии, как части румынского нациостроительного проекта (в Беларуси сильным был фактор «литвинскости»). Но славянофильские (не обязательно москвоцентрические) круги интеллектуалов Беларуси и Украины всегда проявляли интерес к византийскому наследию и искали следы его актуального присутствия, в том числе отправляясь в путешествия на Балканы (например, белорус Михаил Бобровский).

В XX в. тема Византии приобрела новые, уже политические коннотации. Образы «высокой» или «презренной» Византии стали публицистическими клише, за которыми спрятаны политические симпатии авторов.

Но для нас всё ещё остаются вопросы:

Цивилизация: В какой степени византийское наследие определило пути развития народов региона Пограничья Центрально-Восточной Европы?

Политика: Применимы ли категории «прогресс» и «регресс» к проблематике фактора византийского влияния на эти народы?

Гармония: Насколько образ Византии в представлении политических и культурных элит был адекватен реалиям?

И, наконец,

Синтез: Способны ли современные общества извлечь позитивный опыт из той части рационалистического наследия Византии, которая способствовала сохранению для Европы Римского права?

Многие дискуссии на подобные темы уже отшумели. Но мы видим, что можем привнести что-то новое (или иное?), рассуждая о проблеме именно с перспективы нашего региона.

ГЛАВА 1.
КУЛЬТУРНАЯ МЕТРОПОЛИЯ

1.1. ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КУЛЬТУРЫ

«Второй Рим»

Император Константин Великий основал в 324–330 гг. н.э. на европейском берегу пролива Босфор, на месте греческой колонии – города Византий, новую столицу Римской империи, названную Константинополем. В 395 г. Римская имнерия разделилась на Восточную и Западную. Когда Рим терял своё влияние и население, Константинополь превратился в крупнейший город Евразии. В 476 г. Западная Римская *империя пала. Восточная Римская империя пережила* Западную на тысячу лет.

Властители и жители этой империи не называли её Византийской. Название «Византия», для обозначения всего государства, было придумано итальянскими историками уже после падения Константинополя в 1453 г. Можно утверждать, что в этом термине прослеживается стремление унизить бывших соперников. Какой ещё смысл именовать наследницу Римской империи прежним, доимперским названием греческой колонии на Босфоре? Благодаря настойчивости и влиянию итальянских авторов это название закрепилось в европейской историографии.

Сами византийцы называли свою страну «Ромейская (т.е. Римская) держава», «государство ромеев» или просто «Романия», а себя – «ромеями» (*римлянами*); правитель Византии носил официальный титул римского императора (по-гречески: Basileus Romaion). В Западной Европе и на Руси византийцев обычно называли греками.

Византийская цивилизация характеризуется множеством длительных и устойчивых тенденций, но одновременно отличается и значительными противоречиями.

Эти противоречия возникали исторически – в событийной истории и повседневной жизни. Они не вмещались в традиционный правопорядок. Но на протяжении своей тысячелетней истории византийское общество выработало многие способы снятия подобных противоречий и одновременно развития и поддержания цивилизационных тенденций, характеризующих византийскую цивилизацию как историческую парадигму[1].

Византийскую империю можно назвать модифицированным вариантом поздней Римской империи[2]. Восточная империя, отделившись от Западной, прежде всего обозначает свои исторические традиции принятием греческого своим официальным языком, что привело к преобладанию эллинских элементов над романскими. Восточная империя разрешает проблему, которую не удалось разрешить Западной: она ужилась с новыми варварскими элементами, вступив с ними в такого рода соединение, которое не удалось на Западе.

Можно сказать, что на Западе Средние века начинаются рано, почти одновременно с признанием христианства господствующей религией. В то время, как в Византии ещё продолжалась государственно-правовая жизнь старой Римской империи, на Западе создаётся новый, своеобразный строй, неизвестный античному миру, но знакомый народам Древнего Востока. Строй этот основан на двоевластии Церкви и государства – создаётся представление о «духовной власти» не как о служебном органе государства, а как о власти самостоятельной, не зависимой от государства. Власть духовная и власть светская имеют своё особое существование в двух раздельных организмах, в Церкви и государстве, из которых каждый преследует свои особые цели[3]. Византия же разрабатывает концепцию симфонии.

С VII в. и в особенности VIII в. Восточная империя перестаёт быть продолжением Римской и становится, по выражению Фёдора Успенского, «представительницей византинизма» – а это совокупность всех начал, под влиянием которых постепенно реформируется Римская империя в V–VIII вв., прежде чем преобразоваться в Византийскую империю[4]. К этим отличительным чертам можно отнести греческий язык, оригинальный характер искусства, формирующегося под влиянием восточных культурных преданий и образцов, а в политическом плане – идею всемирной монархии,

---

1 Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация как историческая парадигма.* СПб., 2009. С. 194.

2 Бахлов, И. В., Напалкова, И. Г. *Территориальная организация имперских систем и политические механизмы управления национальной периферией.* Саранск, 2009. С. 52.

3 Грабарь, В. Э. *Римское право в истории международно-правовых учений. Элементы международного права в трудах легистов XII–XIV вв.* Юрьев, 1901. С. 10–11.

4 Успенский, Ф. И. *История Византийской империи VI–IX вв.* М., 1989. С. 36.

выраженную в словах писателя V в.: «Один Бог на небе, один царь на земле; нельзя небо представить без Бога, ни земли без императора». Самым же существенным выражением средневекового византинизма стала христианская империя, «заступившая» на место языческой[5]. Арнольд Дж. Тойнби в рамках своей теории «локальных цивилизаций» разделял Западную и Византийскую цивилизации, но называл их «сестринскими сообществами» того же греко-римского происхождения, но совершенно различными[6].

Неудача Крестовых походов конца XI – XIII в. на Восток определила восточные рубежи европейской цивилизации, однако само это предприятие стало определяющим фактором для Европы и в другом смысле. Восточное христианство подчёркнуто отказывалось признавать первенство Рима со времён великих споров V в., и новые разногласия по поводу употребления квасного хлеба в таинстве причастия ещё больше отдаляли две церкви друг от друга. Утратив зависимость от могущественной Восточной империи, Западная церковь и её союзники стали высокомерно смотреть на восточных христиан. Пока греческие и римские иерархи соперничали за новообращённых язычников Восточной Европы, норманнские рыцари изгоняли византийцев из их последних западных оплотов в Южной Италии и на Сицилии. По мере ослабления Византийской империи и обретения западноевропейцами всё большей уверенности Латинская церковь перерастала свою греческую сестру и давнишнюю покровительницу. Это обострение отношений достигло пика в 1204 г., когда крестоносцы, оказавшиеся на Востоке с санкции Рима, вмешались во внутренний династический конфликт и на какое-то время захватили Константинополь. Устроив разгром города с мародёрством и кровопролитием, они выбрали в лидеры одного из своих предводителей, графа Бодуэна Фландрского, и посадили его на императорский трон. На тот момент Греческая церковь рассматривалась как противник западного католического христианства, и хотя грекам позже удалось отвоевать город, раскол между двумя церквями закрепился окончательно[7].

Полтора тысячелетия Византия была культурной метрополией нашей части мира.

Византия предстаёт сегодня перед нами во всей красе долгой причудливой истории её народа, во всей экзотике её форм и блеске её сокровищ. Но за великолепием украшений, за торжественностью официальных, светских, духовных или военных текстов пытливый исследователь может найти объяснение уверенности, сомнениям и фантазиям одного из самых серьёзных народов мира[8].

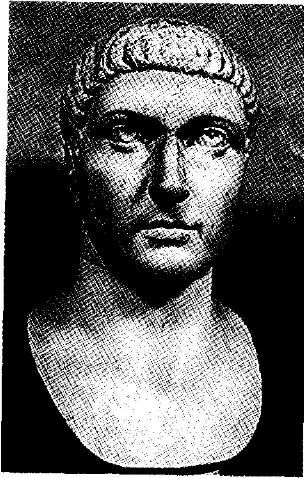
---

5 Успенский, Ф. И. *История Византийской империи VI–IX вв.* С. 53.

6 Тойнби, А. Дж. *Цивилизация перед судом истории.* М., 2002. С. 370.

7 Осборн, Р. *Цивилизация. Новая история Западного мира.* М., 2008. С. 238.

8 Гийу, А. *Византийская цивилизация.* Екатеринбург, 2007. С. 7, 12.



*Флавий Валерий Аврелий Константин,
император Константин I Великий, основатель Константинополя
(римская скульптура, IV в. Музей Ватикана – Museo Chiaramonti, Inv. 1849)*



*Константин Великий приносит Город в дар Богородице
(мозаика над входом в Святую Софию, около 1000 г.)*

Империя хранителей

Византийскую империю можно назвать *империей хранителей*. Эта империя родилась уже старой, отягощённой грузом развитой культуры и цивилизации, ей не хватало динамизма, присущего многим новым «варварским» государствам. Главным качеством хорошего ученика в византийской школе была память. Славили ж того чиновника, который, будучи ещё учеником, мог заучивать на память целые книги.

Сила традиций, стереотипов, канона в византийской культуре была очень велика, хотя и менялась в различные периоды её истории. Византийское искусство представлялось застывшим в строгих канонических формах. К середине XVI в. писатели, художники и историки Возрождения уже довольно уверенно характеризовали своё творчество, и их тезисы как само собой разумеющееся повторяли уже на протяжении следующих полутора веков. Утверждалось, что падение Римской империи повлекло за собой период забвения, который, с одной стороны, был отмечен господством пережитков истощённого и устаревшего греческого (византийского) стиля, а с другой – «испорчен» расцветом готического стиля, нефункционального, неестественного, необоснованно искусственного и усложнённого[9].

Но многие оценки были впоследствии пересмотрены. Доказано влияние византийской культуры на зарождение Ренессанса и гуманизма в Италии. В западной историографии со времён Ренессанса преобладало негативное отношение к Византии, которое лишь со второй половины XX в. сменилось более взвешенным подходом. Византийская культура старательно хранила ценности прошлого и осторожно относилась к настоящему – это было отличительной чертой Византийской цивилизации. Литература, иконография, светское искусство, дошедшие до нас, свидетельствуют, что византийцы стремились сохранить и передать потомкам незыблемость своих традиций, основанных на однородности – на единении светской и религиозной жизни.

Двойная преемственность

Постоянное раздвоение между восточным и западным миром, скрещение азиатских и европейских влияний с преобладанием в отдельные эпохи то одних, то других стали историческим уделом Византии. Смешение греко-римских и восточных традиций наложило отпечаток на общественную жизнь, государственность, религиозно-философские идеи, культуру и искусство византийского общества[10].

Для самого же византийского общества, которое двигалось по пути вечного спасения, культура (paideia, paideusis) – это образование, обучение, воспитание, получаемые для того, чтобы вести определённый образ жизни. Один из самых ярых византийских сторонников православия Кирилл Александрийский (376 – 27.06.444), экзегет и полемист, в своём комментарии к Книге Исайи писал, что «истиной называют истину, данную евангельскими заповедями». Как отмечает Андре Гийу, библейские корни византийской культуры были описаны в VI в. автором, известным нам под именем Косьмы

9 Гарен, Э. *Проблемы итальянского Возрождения.* М., 1986. С. 35.
10 Удальцова, З. В. *Византийская культура.* М., 1988. С. 13.

Индикопловом[11], который вопрошал: «Какой Сократ, какой Пифагор, какой Платон, какой Аристотель или любой другой философ, блиставший среди людей извне, достоин предсказать или заявить о такой же полезной вещи для мироздания, как воскрешение мёртвых, или о несокрушимом царстве, переданном людям?». Это было скептическое отношение к значимости античного наследия и, наоборот, включение культуры в традицию Писания. В XI в. точка зрения Михаила Пселла двойственна, очень противоречива: он принимает античную риторику и философию, которые охватывают всю совокупность знаний эллинов, одновременно не отрицает и «другое знание» – знание отцов Церкви. Не в этом ли состоит двойная преемственность византийской культуры? Споры об этом всё ещё остаются незавершёнными.

Страсть к интерпретации

Среднее образование, общественный статус которого, безусловно, был очень высок, предназначалось для подготовки чиновников, но было при этом во многом чисто умозрительным. Ученик в византийской школе начинал с изучения «грамматики», что понималось как искусство читать и комментировать античных авторов. В эту же дисциплину входили элементы истории, древней географии и мифологии. Базовым автором был Гомер. Но также изучались по три трагедии и комедии Эсхила, Софокла, Еврипида, Аристофана, произведения Гесиода, Пиндара и Феокрита. И вот на этом античном фоне довольно скромное место занимали христианские тексты, сама Библия, которую комментировали. Ученик, читая текст, задавал учителю вопросы. Целью каждого комментария было извлечение морали, а поскольку автор не всегда делал это непосредственно сам, учитель аллегорически интерпретировал текст. Так развивалось знаменитое пристрастие византийцев к интерпретации.

Язык: консерватизм и эксперименты

Безусловно, существовал общий язык коммуникации, так называемый среднегреческий (византийский) язык – разговорный язык греческого и эллинизированного населения Византийской империи, в особенности её столицы Константинополя. По мере же распространения древнегреческой письменности и развития литературного языка устанавливаются его литературные нормы, письменный язык постепенно кристаллизуется и теряет гибкость и живость, характерную для разговорной речи. В первый же период византизма народный, оживлённый и упрощённый в домашнем обиходе язык заявляет притязание вступить в борьбу с литературным, тогда

[11] Гийу, А. *Византийская цивилизация.* С. 314–315.

ещё несильно от него отличающимся. К этому периоду относятся значительные и более или менее удачные попытки сближения между литературным и разговорным языками. Но официальным языком Византии вплоть до VII в. была латынь, а в лексике и морфологии греческого ощущалось сильное латинское влияние.

Но во второй период (VI–XI вв.) древнегреческий был упрощён, морфологическая и синтаксическая нерегулярность упразднена, краткость и долгота в произношении гласных исчезли, в словах появилось ударение. Греческий стал письменным и разговорным языком, понятным во всём эллинистическом мире.

Императорский же двор и Церковь остались верными древнему языку Фукидида, Аристофана и трагиков. Нежелание терять связи с античностью в борьбе за сохранение римского наследия приводит к тому, что литературный пуризм эпохи Комнинов (1057–1185) постепенно подавляет разговорный язык. Литераторы второго периода и вообще образованное большинство отнеслись к народному языку с аристократическим пренебрежением, как к грубому и низкому, неспособному выражать возвышенные идеи и художественные образы. Писатели эпохи Комнинов и Палеологов (1261–1453), тщательно избегая народных выражений, отдалили литературный язык от живого до такой степени, что в XII и последующих веках первый, став предметом школьного обучения и литературной моды, с трудом уже был понимаем необразованным большинством. Ситуация с разрывом между литературно-письменным и устным языком постепенно усугубляется и нарастающим присутствием других языков, разделившим некогда единое греческое языковое пространство с центром на несколько изолированных ареалов.

В условиях безграмотности значительной части населения, непонятности и труднодоступности образования на архаичном литературном языке, постоянной иностранной интервенции после 1204 г. многие греческие крестьяне лучше владеют иностранными языками, чем собственным литературным языком. В поздневизантийский период роли лингва-франка побережья исполняют французский и итальянский языки. В результате постоянного межнационального общения в греческом языке в византийский период вырабатывается ряд черт общих с другими балканскими языками, что позволяет лингвистам выделять так называемый Балканский языковой союз. После захвата турками Адрианополя (Эдирне) в 1365 г. византийские наречия подвергаются всё большему влиянию турецкого языка; многие греки в Малой Азии, Фракии и Македонии окончательно переходят на неиндоевропейский турецкий язык и принимают ислам.

С XII в. ведёт свой отсчёт новый этап развития языка – новогреческий, разговорный язык греческого и эллинизированного населения, прожива-

шего в поздней Византии и Османской империи, на основании которого и создан современный письменный, разговорный и официальный язык Греции и Кипра. Сами греки, сознавая различие между литературным и употребительным в обыкновенном разговоре и в народном обращении языком, называли этот последний γλώσσα δημώδης, άπλή καθωμιλημένη (*глосса димодис*), наконец, ρωμαϊκή (*ромайка*) в противоположность первому – καθαρεύουσα, κοινή διαλεκτος (*кафаревуса* – буквально «очищенный», *койне*). В христианскую эпоху литературный и народный языки разобщаются ещё дальше и глубже, так как особенности народного языка нашли себе применение в Священном Писании и в церковной практике, то есть в песнопениях и поучениях. Можно было бы ожидать, что народный язык, значительно удалившийся уже от литературного, найдёт себе постепенное применение в разных жанрах словесности и обогатит её новыми формами и словообразованиями. Но в действительности, по причине крайнего пуризма, сближение двух форм произошло только в конце XX в.

Хронологическое и генетическое развитие византийского языка из древнегреческого и постепенный переход его в нынешний новогреческий отличны, например, от истории латинского языка. Последний после формирования романских языков (старофранцузского и др.) перестал быть живым и развивающимся организмом. Греческий же в основном сохраняет единство и постепенность развития до новейшего времени, хотя детальный анализ показывает, что это единство во многом мнимое.

Изоляционизм

Однако изучение иностранных языков не было в программе византийской школы. В условиях космополитической империи это было упущением. Интерес к иностранной литературе проявился в Константинополе только в XIII в., на закате империи – византийцы начали переводить преимущественно научные тексты с латыни, персидского и арабского языков. Парадоксальным образом изоляционизм империи сыграл с Византией злую шутку – собственное культурное наследие было необычайно богатым, и византийцы считали, что могут обойтись без внешних текстов. В определённой степени такая установка также спровоцировала отставание Восточной империи. Наконец, в исторических книгах другие (варварские) народы обозначались не их актуальными названиями, а именами племён, заселявших ту же территорию в Античности. Двор и Церковь стремились сохранить языковое наследие Античности, которое было для них непреходящей ценностью.

Исследователи отмечают, что византийские рукописи демонстрируют «потрясающее единообразие»[12], если, например, сравнить греческие и за-

[12] Гийу, А. *Византийская цивилизация*. С. 320.

падные манускрипты. Византийские манускрипты редко подписывались, даже если анонимный писец просил себе у читателя отпущения грехов. Помимо всего прочего, подобная анонимность того, кто писал, в Византийской империи связывалась с концепцией передачи знаний и отсутствием снисхождения к исполнителю.

Правовое противоречие



Юстиниан I Великий (мозаика церкви Сан-Витале в Равенне)

В Византийской империи в сфере как гражданского, так и уголовного права в большей степени, чем на Западе Европы, сказывалось влияние римских юридических традиций. В отличие от других стран средневекового мира Византия, особенно в ранний период своей истории, оставалась государством, где сохранялось единое кодифицированное и обязательное для всего населения империи действующее право. В эпоху грандиозных законодательных реформ Юстиниана (527–565) на протяжении 529–534 гг. был составлен свод Римского гражданского права, известного под названием Corpus iuris civilis[13], который оказал бесспорное влияние на развитие юридической мысли в Западной и Восточной Европе и породил рецепцию Юстинианова права спустя столетия в Кодексе Наполеона. И это тем более удивительно, что историю Римского права в средневековой Европе позднейшие исследователи называли «историей призрака», имея ввиду «вторичную жизнь» Римского права после того, как «разрушилось тело, в котором оно впервые увидело свет»[14]. Правовая система, сложившаяся в связи с определёнными историческими условиями, не только пережила эти условия, по и

[13] См. издания различных частей кодекса: *Институции Юстиниана* / пер. Д. Расснера. М., 1998; *Дигесты Юстиниана:* в 8 т. / отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2002–2006.

[14] Виноградов, П. Г. *Римское право в средневековой Европе.* М., 1910. С. 2–3.

сохранила свою жизненность вплоть до настоящего дня, когда политическая, социальная и культурная обстановка совершенно изменились.

Ещё одна цивилизационная тенденция чётко разграничивает Византию от Запада в рамках политико-правовой доктрины и реальной практики повседневности частного и публичного права. Следует учесть, что в Византии существовала сильная центральная власть и одновременно развивались центростремительные устремления элит. Сохранение же прежних тенденций не означало их неизменности во времени. Происходило перераспределение социальных ролей тех или иных общественных проявлений и институтов.

Но развитие тенденции разграничения правовой теории и практики длительное время осложнялось противоречием между пунктуальным соблюдением названного разграничения прав в теории и их смешением в реальной жизни. В ранней Византии, в частности, смешение частного и публичного права рассматривалось как угроза подчинения свободных крестьян-налогоплательщиков частной власти и в целом централизму. Императорская власть пыталась лишить такие казусы правовой защиты. На протяжении всей истории Византии политика властей была направлена на снятие противоречия смешения частного и публичного права[15].

В поздневизантийский период (с середины XIII в.) наблюдалось резкое сокращение правотворчества. Отчасти это объясняется обострением внешней и внутренней обстановки в империи накануне османского завоевания. Но историки отмечают, что в этот период власти находят более эффективные по сравнению с изданием императорских новелл способы регулирования нестабильных социально-экономических отношений. Так явилось византийское ***право прецедентов***, юридические истоки которого восходят к ненормативному субъективному и индивидуальному (jus singulare) римскому праву, причём не только к классическому, но и «вульгарному»[16].

Идеологизация общества

На протяжении всей истории Византии борьбу различных политических группировок на разных этапах развития общества оформляли временные идеологии. Примером этого могут служить различные партии цирка в раннем Константинополе, а также взгляды латинофилов и туркофилов в поздней Византии.

Подобные временные идеологии сочетались с устойчивыми и неизменными во времени мировоззренческими тенденциями, выражающими самосознание и самоидентификацию государства. Среди таких констант долгое

---

15 Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация...* С. 194.

16 Там же. С. 197.

время присутствовали теория превосходства и избранности ромеев; отрицательное отношение к латинянам; эллинский патриотизм; идеи преимущественно личных, а не поземельных связей с императором; значение, придаваемое в обществе государственной службе; престиж бюрократии. Именно эти идеи определяли особенности социального поведения элиты, самым непосредственным образом влияли на преобладание в византийском обществе центростремительных тенденций.

Но в условиях экстремальной ситуации накануне завоевания Византии османами идея превосходства ромеев отходит на второй план и одновременно повышается роль эсхатологических представлений. Фактически, византийцам было свойственно не столько творчество в идеологии, сколько акцентирование, выведение тех или иных принципов ведущих доктрин на первый план, создание *идеологических приоритетов.*

Авторитаризм

Наличие сильной государственной власти и гипертрофированная роль столицы империи предопределяли чрезвычайно большое место, которое занимали константинопольская знать и высшее духовенство в структуре господствующего класса[17]. История византийской администрации – это история приспособления, часто очень гибкого, к условиям очень жёстких принципов Рима – специфического сплава консерватизма и конкретности[18]. Но вместе с тем нельзя говорить об абсолютной монархии в прямом значении этого слова. Император хоть и был един, но он был связан до и после своего восшествия на трон своими сторонниками и семьёй, должен был регулярно отчитываться перед различными общественными силами – сенатом, армией, собраниями…

Общество было очень иерархизировано, как того хотела Церковь. Свобода личности была связана с экономическими возможностями поддерживать свою независимость перед лицом государства – этого отражения небесной силы. Государственный идеал заключался в уважении земного порядка, зафиксированного Богом в Его книге – Библии. Считалось, что работа приносила справедливое вознаграждение, прибыль была запрещена – она оценивалась как торговая спекуляция. Развлечения же были разрешены только по воскресеньям – для этого дня полагались и праздничные одежды. С помощью Церкви были найдены повые связи между Богом, императором и человеком аграрной цивилизации, был найден тот постулат, который не создали ни Рим, ни Греция: *благочестие выше благосостояния.*

---

17 Удальцова, З. В. *Византийская культура.* С. 29.
18 Гийу, А. *Византийская цивилизация.* С. 391.

Но определения этой последней фундаментальной характеристики политического строя будет мало для объяснения византийской системы власти. Специфические и характерные черты византийского авторитаризма сочетались с исключительно высокой ролью закона и Римского классического права в рамках существующего правопорядка. Даже больше – именно доминирование Римского права, только дополняемого императорскими новеллами, правом прецедентов, а также обычным правом при условии полного уважения к «старине» («старинным законам» и обычаям), создало условия существования той специфической формы византийского авторитаризма, которой были присущи отдельные «демократические» проявления. Можно, таким образом, сказать, что византийский авторитаризм являлся правовым, т.е. основывался на правовом авторитете, а не на личном влиянии, что было свойственно для сеньориальной и королевской власти на средневековом Западе, особенно в раннем Средневековье[19].

Власть являла собой знак, символ. Не случайно каждый византийский император никогда не называл себя (ни в официальной переписке, ни даже в домашнем обиходе) в первом лице – о себе он всегда говорил «βασιλεία μου» («моя Царственность»), словно «отстраняя» саму идею власти от её носителя[20].

Но магия власти, импозантность фигуры византийского автократора, высоко вознесённого над пирамидой социальной иерархии, – всё это в Византии могло так легко обратиться в прах. Из 107 василевсов, правивших между 395 и 1453 гг., только 34 умерли собственной естественной смертью либо пали жертвой несчастного случая. Остальные были смещены, ослеплены, убиты, сосланы... Византия пережила 65 крупных дворцовых переворотов, не считая мелких мятежей и придворных интриг. Дело в том, что византийская верховная власть не была обеспечена юридически: не было ни закона о престолонаследии, ни единого принципа передачи власти.

И византийские правители сами осознавали бренность своей власти, что не было простым клише из арсенала топики христианского смирения. Императорский церемониал предусматривал и данный аспект императорской идеи. Официальные мозаичные портреты василевсов демонстрируют их в полном властном облачении, с державой в руке, но в другой руке часто – Акакия (мешочек с прахом). Став императором, венчанный патриархом в храме Св. Софии венценосец совершал ритуальный выбор мрамора для своего саркофага[21].

---

19 Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация...* С. 202.

20 Бибиков, М. В. «Блеск и нищета» василевсов. Структура и семиотика власти в Византии // *Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века и Новое время.* М., 2008. С. 15–16.

21 Бибиков, М. В. «Блеск и нищета» василевсов... С. 17–18.

Сакрализация общественной жизни

Аскетизм, т.е. отказ от мира, и мистицизм как поиск единения с Богом, смесь экзальтации и пессимизма привели к рождению в конце IV в. и новой мистической литературы Византии. Восточная патристика и богословие, равно как и современное православие, в отличие от западной мысли понимают творение, осуществляемое благодаря Божественной энергии, как *непрекращающийся процесс*, проявляющийся в *постоянной эволюции*. Соответственно всё созданное – космос, природа в своей эволюции и люди в своей повседневности, – согласно византийским представлениям, постоянно причащаются к Божественной благодати. В этих идеях отражается особый византийский способ снятия характерной для Средневековья антиномии, в которой противоречащие друг другу положения по одному и тому же объекту имеют логически равноправное обоснование – между высшим мировоззренческим уровнем идей (мир небесный), с одной стороны, и уровнем практических представлений повседневной жизни (мир земной) – с другой. Эти два уровня представлений и идей в рамках византийской картины мира не разъединялись, как это происходило на Западе с его тенденцией к секуляризации, а объединялись в единую мировоззренческую систему[22]. В центре этой системы находились представления о роли Божественной энергии и ответной со стороны человека синергии. Таким образом, происходила сакрализация человека в его общественной жизни.

Долгий закат

Долгое время Византия оставалась лидирующим регионом в Европе. Но в XII в. произошёл коренной перелом в поступательном экономическом и культурном развитии империи ромеев. С конца этого столетия экономическое превосходство, причём окончательно, переходит к государствам Западной Европы. Во многом это было связано с различной судьбой городов в этих обеих частях Европы – рубеж различий в данном случае проходил между коммунальным самоуправлением западных городов и вертикальной зависимостью от центральной власти городов государства византийских василевсов. Главная роль в городском управлении в Византии принадлежала государственным чиновникам. Государственная регламентация была серьёзным тормозом для экономической и социальной жизни византийских городов[23].

Византийская монархия XI–XII вв. не вполне соответствовала своей социально-экономической структуре. Кризис имперской системы власти не

---

[22] Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация...* С. 201.

[23] *Гісторыя сярэдніх вякоў. Заходняя Еўропа і Візантыя*: у 2 ч. Ч. 2. Мінск, 2003. С. 131–132.

был до конца преодолён и к началу XIII в. Упадок государства не был, однако, непосредственным следствием упадка византийской экономики. Даже напротив, хозяйство Византии в эту эпоху и в деревне, и в большинстве провинциальных городов характеризовалось в целом ростом товарного производства и расширением торговых связей.

Трагедия империи состояла в том, что поступательный ход экономического и общественного развития приходил во всё более неразрешимое противоречие с косными, традиционными формами организации государственного управления, которые лишь частично были приспособлены к новым условиям. Гипертрофированная государственно-бюрократическая машина имперской власти стала тормозом на пути дальнейшего социального и экономического развития Византии[24].

Также констатации симптомов кризиса византийской цивилизации в XIV–XV вв. не противоречат факты интенсивного развития культуры, получившие название Палеологовского Возрождения. Кризис состоял в ослаблении традиционной, органичной, одновременно тонкой и сложной связи цивилизационных факторов, традиционного правопорядка и развивающихся событий повседневности[25].

Византия всё ещё вызывала давнее восхищение и возбуждала новые притязания. Но это уже был закат великой цивилизации, который, похоже, порождал метастазы.

Конец или начало?

Стефан Цвейг разместил свою историческую миниатюру «Завоевание Византии (29 мая 1453 года)» первой в серии «Звёздные часы человечества». Немецкий писатель и мыслитель имел в виду, что перед нами предстают одни из тех немногих мгновений истории, которые определяют грядущие годы и столетия, судьбу сотен поколений, направляют жизнь отдельных людей, целого народа или даже всего человечества[26]. И это при том, что, по выражению того же Цвейга, к тому времени «от прежнего Византийского государства осталась, увы, только голова без туловища, столица без страны, Константинополь, град Константина...». Но писатель делает ещё одно важное уточнение: «...именно потому, что Византий, уже окруженный турками, освящён всем западным миром через их общую тысячелетнюю культуру, город этот служит для Европы как бы символом её чести...»[27].

---

[24] *Культура Византии: вторая половина VII – XII в.* М., 1989. С. 35.
[25] Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация...* С. 203.
[26] Цвейг, С. *Собрание сочинений*: в 7 т. Т. 3. М., 1963. С. 5–7.
[27] Там же. С. 9.

1.2. ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОГО ВЛИЯНИЯ/ДИАЛОГА В ПОГРАНИЧЬЕ

Культурное Пограничье может быть понимаемое как пространство систематических и долговременных контактов разных культур, что приводит к возникновению новых культурных форм. Подобное происходит через заимствования, создание новых версий консервации, конверсии. Случается и такое, что межкультурные контакты могут не дать никакого эффекта[28]. Какие же формы трансляции культурной информации могут приобретать эти воздействия?

Возможно, дискредитированное понятие *влияние* следует заменить термином *диалог* – в широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично. После первых этапов культурных контактов, которые характеризуются попеременной активностью передающей и принимающей сторон, после овладения другим языком чужое становится своим, трансформируясь и часто коренным образом меняя свой облик[29]. Диалог культур сопровождается нарастанием неприязни принимающего к тому, кто над ним доминирует. Наступает этап острой борьбы за духовную независимость. Момент, когда тот, кто принимал поток текстов, вдруг меняет его направление и становится их активным транслятором, сопровождается вспышкой национального самосознания и ростом враждебности к доминировавшему прежде участнику диалога[30]. Совершается бунт периферии против центра культурного ареала.

[28] Kabzińska, I. Człowiek na pograniczu kulturowym // *Kwartalnik historii kultury materialnej*. Rok LIV, № 3–4. Warszawa, 2006. S. 271.

[29] Лотман, Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // *Византия и Русь* (памяти Веры Дмитриевны Лихачёвой. 1937–1981) / сост. Т. Б. Князевская. М.: Наука, 1989. С. 228.

[30] Там же. С. 232.

Как же может в этой мозаике смыслов выглядеть византийское культурное и цивилизационное присутствие в «нашей», центрально-восточной, части Европы? Для средневекового периода, когда существовало ещё византийское государство, очень часто используют привычное понятие «византийский империализм» и «национальные устремления» включённых в орбиту византийского влияния народов. В противовес этим политико-культурным терминам английский византинист князь Дмитрий Оболенский (1918–2001) конструирует совершенно другую модель – наднациональную общность христианских государств, в которых Константинополь был центром, а Восточная Европа – периферийным доменом[31].

Недостаточность термина «влияние» может быть показана на целом ряде областей византийского воздействия, в том числе в сфере религии и культуры. Во многих случаях правильнее говорить не о «влиянии» отдельных культурных явлений Византии, а о *переносе* этих явлений. В этой связи российский филолог Дмитрий Лихачёв (1906–1999) предпочитал говорить о «трансплантации византийской культуры на славянскую почву»[32]. Подобная «трансплантация» является типичным явлением для Средневековья и составляет один из тактов процесса культурного диалога.

Эти явления можно очень хорошо проиллюстрировать на примере переводных произведений. «Перенос» литературного произведения на новую культурную почву, а не просто его перевод, был связан в Средние века с продолжением литературной истории, с появлением новых редакций, иногда с приспособлением переводимого произведения к местным, национальным условиям. Византийские произведения в результате этого оказывались, в известной мере, произведениями местной, национальной литературы[33].

Дмитрий Лихачёв внёс в восточно-европейскую медиевистику[34] понятие «литературы-посредницы». Это не только литература, «пропускающая через себя» отдельные произведения других литератур, это литература, создающая «особый межнациональный фонд памятников», существующая одновременно на национальных территориях ряда стран как «единое развивающееся целое». Она не столько «переносит» чужие произведения, сколько создаёт собственный литературный фонд на основе чужих[35].

---

[31] Оболенский, Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов.* М., 1998. С. 11.

[32] Лихачёв, Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили // Лихачёв, Д. С. *Избранные работы*: в 3 т. Т. 1. Ленинград: Художественная литература, 1987. С. 42.

[33] Там же. С. 42.

[34] Определение Дмитрия Оболенского: Оболенский, Д. *Византийское Содружество Наций*... С. 12.

[35] Лихачёв, Д. С. Развитие русской литературы... С. 45.

Одной из типологических черт культурного диалога – понятия, защищаемого семиотиком Юрием Лотманом (1922–1993), – является асимметричность диалогического партнёрства. Бинарность и асимметрия – обязательные законы построения реальной семиотической системы, каковой является культурное взаимодействие[36]. В начале диалога доминирующая сторона, приписывая себе центральную позицию в культурном пространстве, навязывает принимающим положение периферии. Эта модель усваивается ими, и они сами себя оценивают подобным образом. Однако по мере приближения к кульминационному моменту «новая» культура начинает утверждать свою «древность» и претендовать на центральную позицию в культурном мире[37]. Существенно так же то, что, переходя из состояния принимающего в позицию передающего, культура выбрасывает значительно большее число текстов, чем то, что она впитала в прошлом, и к тому же расширяет пространство своего воздействия. Таким образом, вторжение внешних текстов играет роль дестабилизатора и катализатора, приводит в движение силы местной культуры, но отнюдь не подменяет их.

Тем более, что культура Пограничья, очень оборонительная, внутренне ориентированная на конфронтацию, иногда даже агрессивна[38]. Так же можно взглянуть на Пограничье, как на пространство конкуренции между культурами. Всё же Пограничье является не только территорией «силовой» конфронтации различных культур. *В этом пространстве возникает и специфическая* культура «переходного» характера[39]. С этим феноменальным переплетением «имперского» и «национального», «диалога» и «посредничества» нам придётся иметь дело дальше, рассматривая цивилизационное и культурное наследие Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы.

---

[36] Лотман, Ю. М. *Семиосфера*. СПб., 2000. С. 251.

[37] Лотман, Ю. М. Проблема византийского влияния… С. 229.

[38] Kantor, R. The borderland as a national cultural area // *Borderland. Culture. Identity*. Kraków, 1996. S. 29.

[39] Simonides, D. Jedność w różnorodności. Z problematyki kultury pogranicza // *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce* / red.: Z. Kłodnicki, H. Rusek. Wrocław, 2003. S. 18–19.

ГЛАВА 2.
ЖИВАЯ ТРАДИЦИЯ

2.1. КИЕВ КАК НОВЫЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬ ИЛИ НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ

В образно-символическом ряде встреча Византии и Восточной Европы была очень явной. Уже в «Повести временных лет» встречается идея божественного призвания Киева – речь идёт об апокрифическом рассказе о посещении апостолом Андреем киевских гор и о его пророчестве, что «на сих горах восияеть благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути имать»[1]. Другой, также хрестоматийной декларацией особенного статуса Киева в раннем летописании являются слова князя Олега, произнесённые им после успешного похода на Аскольда и Дира в 882 г.: «Се буди мати градомъ русьскимъ»[2]. Большинство исследователей видит в этой метафоре кальку с греческого μητρόπολις (метрополис) – «мать городов»[3]. Сам Киев во многом копировал центр восточного христианства Константинополь – городское пространство Киева форми-

---

1 *Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века.* М., 1978. С. 26.

2 Там же. С. 38.

3 Классическим в этом смысле является замечание Д. С. Лихачёва: Комментарии // *Повесть временных лет* / подг. текста, перевод и статьи Д. С. Лихачёва; под ред. В. П. Адриановой-Перец. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 409. Среди последних работ: Назаренко, А. В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // *Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.).* М., 1996. С. 69–72; Висоцький, С. О. Київ: «Се буди мати градомъ русьскимъ» (про літописний вислів то його тлумачення) // *Історія Русі – Україны (історико-археологічний збірник).* К., 1998. С. 99–103; Русина, О. Київ як sancta civitas у московській ідеології та політичній практиці XIV–XVI ст. // Русина, О. *Студії з історії Києва та Київської землі.* К., 2005. С. 172.

ровалось по образу Царьграда, а каменное строительство велось в подражание столице Византии. В Киеве появились аналогичные константинопольским Золотые ворота, храм Св. Софии, монастыри Св. Георгия и Св. Ирины[4].

Но сам Константинополь отстраивался «во образ» Иерусалима, чем подчёркивалась преемственность новой христианской столицы в деле спасения человечества – роль, утраченная «ветхим» Иерусалимом. В Константинополе прочно обосновались, в понимании представителей восточного христианства, «Новый Иерусалим» и «второй Рим» – т.е. духовный и светский центр Вселенной. Структура городского пространства Константинополя также была приведена в соответствие с этой идеей. Наиболее показательными примерами тут являются строительство Золотых ворот – «во образ» Золотых ворот, через которые Христос (Царь мира) въехал в Иерусалим, и храма Св. Софии – Премудрости Божией – «во образ» главной святыни древнего Иерусалима ветхозаветного Храма иудейского[5].

О том, что Константинополь являлся Новым Иерусалимом, было очень хорошо известно на Руси. Очень интересно тут и совпадение сюжетов с крестами. Подобно тому, как император Константин Великий вместе с своей матерью Св. Еленой принесли крест из Иерусалима, так и князь Владимир со своей бабкой Ольгой принесли на Русь крест. Крещение Руси уподоблялось обращению Империи[6]. В таком случае организация городского пространства Киева «во образ» Константинополя также могла восприниматься современниками как претензия на право стать новой столицей богоизбранной, обетованной или обещанной земли, если говорить языком Библии. А это уже «иерусалимский» сюжет, и в древнерусской книжности он прописан весьма явно[7]. Например, в «Слове про закон и благодать» митрополита Иллариона была проведена параллель между строительством Иерусалимского храма и Киевским Софийским собором[8], а в «Памяти и похвале» Якова Мниха напрямую прокламируется: «Оле чюдо! Яко второй Иерусалим на земли явися Киев»[9].

---

4 Карамзин, Н. М. *История государства Российского.* Т. II, кн. 1. М., 1988 (репринт изд.: СПб., 1842). Стб. 15; Данилевский, И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // *Одиссей.* Человек в истории. 1998. Личность и общество: проблема самоидентификации. М., 1999. С. 134–135.

5 Данилевский, И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? С. 134.

6 Там же. С. 136.

7 Ричка, В. М. Київ – другий Єрусалим // *Роль столиці у процесах державотворення: Історичний та сучасний аспекты.* К., 1996. С. 45; Ричка, В. М. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // *Археологія.* 1998. № 2. С. 77.

8 *Древняя русская литература.* М., 1980. С. 31.

9 Цитата по: Ричка, В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // *Jews and Slavs.* Vol. 7. Jerusalem. Kyiv, 2000. P. 21.

Как отмечают исследователи, представление о Киеве как о Новом Иерусалиме, видимо, просуществовало до того момента, когда получила окончательное оформление концепция «Москва – третий Рим»[10]. Последнюю традиционно связывают с именем монаха Филофея[11]. Однако сам Филофей ни разу не называл «третьим Римом» именно Москву («яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвёртому не быти»)[12]. Речь в них идёт не о столице, а о царстве. Москва же была названа Римом только в так называемой «Казанской истории», написанной в середине 60-х гг. XVI в.: «И возсия ныне стольный и преславный град Москва, яко вторый Киев, не усрамлю же ся и не буду виновен нарещи того, – и третий новый великий Рим, провозсиявший в последняя лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли»[13]. Для нас в этой цитате важно то, что Москва у автора «Казанской истории» ассоциируется не только с третьим Римом, но и со вторым Киевом, который, фактически, назывется Новым Римом и, следовательно, Новым Иерусалимом, поскольку для жителя Руси эти понятия были неразрывно связаны между собой.

Таким образом, можно предполагать, что уже в 30-х гг. XI в. на Руси начало формироваться представление о Киеве как о Новом Иерусалиме – центре спасения православного человечества. Мысль о «византийском наследстве» – пусть ещё в неразвитом виде – вполне могла возникнуть задолго да падения Константинополя под ударами турок в 1453 г.[14].

Идея «Киев – второй Иерусалим» пережила второе рождение в начале XVII в. в связи с очень конкретными обстоятельствами – рукоположением в 1620 г. Киевского митрополита и епископата Иерусалимским патриархом Феофаном. Следствием этого события стало интеллектуальное воодушевление и распространение в образованных кругах Киева мысли о тесных связях Киева и Иерусалима[15].

Зато со стороны московских властителей, по мере возрастания значения их города и княжества, наметилась обратная тенденция – десакрализации Киева. После переселения из Киева в Москву митрополиты Руси, периодически наведывая Киев, вывозили оттуда ценные книги и церковную утварь. Эта практика нашла своего критика в лице великого князя Литовского Ви-

10 Данилевский, И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? С. 141.

11 См.: Малинин, В. *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование.* К., 1901.

12 Филофей. Послание к великому князю Василию, в нём ж о исправлении крестнаго знамения и о содомском блуде // *Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века.* М., 1984. С. 440.

13 Казанская история // *Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века.* М., 1985. С. 312.

14 Данилевский, И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? С. 145.

15 Русина, О. Київ як sancta civitas... С. 174.

товта, который в 1415 г., стремясь к избранию собственно Киевского митрополита с компетенцией в Великом Княжестве Литовском, заявил, что московские митрополиты «всю честь церковную Киевское митропольи инде относили»[16]. Настоящая трагедия произошла в 1482 г., когда великий князь Московский Иван III использовал как своё орудие крымского хана Менгли-Гирея. 1 сентября 1482 г. крымские татары совершили нападение на Киев и практически полностью уничтожили город. Тогда были сожжены многие книги и иконы. Характерно, что Менгли-Гирей в знак своих своих союзнических обязательств прислал Ивану III золотой потир из осквернённой татарами Св. Софии – и то, что такой подарок был принят, нельзя расценивать иначе, чем святотатство[17].

Фактически, отношение московских правящих кругов к Киеву было двойственным[18]. С одной стороны, они хотели бы изгнать этот древний город-символ из общественного сознания, минимизировать его духовный авторитет. Но, с другой стороны, Москва базировала свою внешнеполитическую программу на акцентировании роли Киева в жизни древнерусских земель, когда, по словам великого князя Московского Ивана IV, «и Вилна была, и Подолская земля, и Галицкая земля, и Волынская земля вся к Киеву»[19]. В конце XV – начале XVI в. Москве даже удалось закрепить свои нритязания на Киев в союзнических договорах с императорами Священной Римской империи[20].

Не менее важным был Киев и с точки зрения претензий московских князей на царский титул, который использовался спорадически, но официально был принят Иваном IV в 1547 г. Основой этих претензий стала легенда о «шапке Мономаха». Незадолго до того, как в 1480 г. Москва окончательно избавилась от власти монголов, великий князь Иван III женился на Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора. Московский двор приобрёл византийские величие и церемониал. В идеологический оборот была запущена легенда о том, что император Константин Мономах даровал знаки императорской власти и корону киевскому князю Владимиру Мономаху. А эта корона стала регалией московских великих князей. В результате Киев задним числом наделялся имперским статусом, а Москва объявлялась преемницей Киева и наследницей имперской традиции. Кроме того, изменение статуса означало формулирование внешнеполитической

---

[16] *Акты Западной России*. Т. 1, № 25. С. 36.

[17] Русина, О. Київ як sancta civitas… С. 182.

[18] Там же. С. 189.

[19] *Сборник Императорского Русского Исторического общества*. Т. 71. СПб., 1892. С. 172.

[20] Политико-дипломатические аспекты этого процесса см. подробнее: Дзярнович, О. «Киевское наследие» в проектах Антиягеллонских коалиций конца XV – начала XVI вв. // *Український Історичний Збірник*. 2004. Вип. 7. С. 45–56.

программы, которая потенциально позволяла Москве претендовать на все территории, что когда-либо управлялись кем-нибудь из Рюриковичей. Уже в 1520-х гг. псковским монахом Филофеем в основных чертах была сформулирована концепция «третьего Рима», которая стала результатом смешения светского и религиозного наследия[21]. Но у монархов Великого Княжества Литовского, как, например, у Сигизмунда Августа в 1548 г., были свои аргументы – поскольку Киев находился в составе ВКЛ, то «никому бы тым именем и титулом царства киевского не было пристойно писатися – одно его королевское милости, а не великому князю московскому»[22].

Современная украинская исследовательница Олена Русина допускает, что реакцией на сложность «приватизации» Киевского наследия стала «компромиссная теория», согласно которой Москва уже вобрала в себя Киевское наследие, что, собственно говоря, она и есть вторым Киевом[23]. Свидетельств этой теории в источниках совсем немного, что даже дало основание Чарльзу Гальперину отметить, что эксплицитно она так и не была высказана[24]. Но как видно из цитированного отрывка «Казанской истории» и как отмечает Русина, концепция «Москва – второй Киев» нашла своё воплощение в памятниках мысли России XVI в. Фактически, в то время в Москве сосуществовало две идеи translation: «Москва – второй Киев» и «Москва – третий Рим».

Мы видим, как Киев, чтобы закрепить за собой роль духовного и политического центра славянской Восточной Европы, принял на себя символически-сакральные функции Константинополя, а через него и Иерусалима. Последний образный ряд («иерусалимский») только усилился с началом Нового времени (с XVI в.), в то время как идеологическая значимость Константинополя, подчинённого турками, значительно потускнела. Но возникающей в регионе империи – России (вначале Московского государства) – не нужен был символический конкурент. Именно поэтому роль Киева как некогда Нового Константинополя и как оставшегося в сознании Нового Иерусалима необходимо было низвести. Но внутренне тяготение к «киевским временам» и «Киевскому наследию» у московских идеологов всё же оставалось. В этом и проявилась двойственность роли Киева в новой имперской идеологии.

---

21 Подробнее: Синицына, Н. В. *Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.).* М., 1998.

22 *Книга Посольская Метрики Великого Княжества Литовскаго, содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государствование короля Сигизмунда Августа (с 1545 по 1572 год)* / Изданная по поручению Имераторского московскаго общества истории и древностей российских князем М. Оболенским и проф. И. Даниловичем. Т. I. М., 1843. С. 51.

23 Русина, О. Київ як sancta civitas... С. 190.

24 Halperin, C. J. Kiev and Moscow: An Aspekt of Early Muscovite Thought // *Russian History*. 1980. Vol. 7, pt. 3. P. 320.

2.2. ВИЗАНТИЯ В НАРРАТИВНОЙ ТРАДИЦИИ БЕЛАРУСИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

В восточно-европейском регионе Константинов град воспринимался как второй Иерусалим[25]. Именно такая образная характеристика содержится в одном из древнейших памятников древнерусской литературы «*Слове о Законе и Благодати*» (между 1037 и 1050) митрополита **Илариона**[26] (умер около 1055), первого восточного славянина («руского») по происхождению на Киевской кафедре.

Интересно, что на землях давней Беларуси хорошо знали историческое греческое название Нового Рима – Византий, обозначение которого как Константинополь было неофициальным. Один из наиболее популярных и наиболее читаемых книжников эпохи Киевской Руси **Кирилл Туровский** (около 1113 – конец XII в.) в «*Слове на Собор светых отьць*» рассказывает, как ересь Ария «доиде зло то учение до Антиохия и Вузантия»[27]. Впрочем, считается, что будущий епископ Турова и святитель получил классическое византийское образование.

---

25 *Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII ст.* Мінск, 2003. С. 29. См. также: Молдован, А. М. *«Слово о законе и благодати» Илариона*. К., 1984.

26 Именно такая церковнославянская форма имени, используемая в церковных кругах, является точной транслитерацией греческого имени Ἱλαρίων («тихий»; «радостный»), а не устоявшаяся в светском русском языке форма «Илларион».

27 *Анталогія даўняй беларускай літаратуры*... С. 47. См. произведения Кирилла Туровского более полно: Еремин, И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // *Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы*. Т. XI. 1955. С. 342–367; Т. XII. 1956. С. 340–361; Т. XIII. 1957. С. 409–426; Т. XV. 1958. С. 331–348.

В церковной биографии Кирилла Туровского был очень интересный сюжет, напрямую связанный с нашей темой. Дело в том, что в середине XII в. вопрос о самостоятельности русской митрополии и о праве русских князей самим выбирать себе митрополита поделил всё священническое сообщество Руси на два противоположных лагеря – так называемые «великокняжеский» («национальный») и «византийский». Последний составляли епископы Смоленский Мануил-грек (её глава), Полоцкий Козьма-грек (поставленный митрополитом Михаилом в 1145 г.), Новгородский Нифонт (киевлянин, который долго проживал на греческом Востоке). К этому течению примыкал и Кирилл Туровский[28]. Сторонники «византийского» направления опирались на 28 Правило IV Вселенского собора, по которому право ставить митрополитов принадлежало Константинопольскому патриарху после избрания кандидата на митрополичью должность окружным собором епископов.

Политическое поражение «византийского» лагеря в тот период стало, по мысли белорусского исследователя Алексея Мельникова, действительной причиной затворничества Кирилла Туровского[29]. Это как раз тот легендарный сюжет, известный как столпничество, когда Кирилл «в столп вшед затворися». Столпничество (стилицтво) берёт своё начало из Ближнего Востока и Византии, где монахи-аскеты воздвигали свои кельи на платформе, вознесённой на столбах. Климатические условия Руси не позволяли ввести подобную практику подвижничества в неизменном виде. Поэтому источники нам и сообщают, что Кирилл Туровский затворился не на столпе, а в столпе – возможно, в столбоподобной кельи. Возможно, подобное более чем условное перенимание понадобилось Кириллу в том числе и для того, чтобы противопоставить себя киевским печерянам, сторонникам «великокняжеской» партии. Кстати, в истории Киевской Руси мы больше не знаем примеров столпничества. Все же основные сторонники «византийского» лагеря в середине XII в. подверглись гонениям, и многие из них были заключены в монастыри. Впрочем, когда «византинисты» взяли реванш в следующий раз, после 1155 г., то «чистке» подверглись все клирики, вплоть до дьяконовского чина.

Но всё же Константинополь был более известен в восточно-славянской традиции как Царьград – именно такое название мы встречаем в «*Житии*» известной просветительницы **Ефросиньи Полоцкой** (XII в.)[30]. «*Житие*» дошло до нашего времени в шести редакциях и более чем в 150 списках XVI–XVIII вв., что свидетельствует о необычайной популярности этого произведения. Обустраивая построенную ею каменную церковь во имя Пресвя-

---

28 Мельнікаў, А. *Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё, спадчына, светапогляд*. Мінск, 2000. С. 45.

29 Мельнікаў, А. *З неапублікаванай спадчыны*. Мінск, 2005. С. 349–350.

30 *Анталогія даўняй беларускай літаратуры...* С. 113.

той Богородицы, вокруг которой возник мужской монастырь, Ефросинья послала «слугу своего Михаила в Царьград к цареви нарицаемому именем Мануилу и к патриарху Луце з дары многоценными, просящи от нею иконы святыя Богородица, еже бе еуаггалист Лука написана»[31]. Согласно «*Житию*» посланникам Ефросиньи была передана Эфесская икона Богородицы. Скорее всего, в Полоцк были отправлены копия Цареградской Одигитрии и реликвии, которые и были вложены мастером Лазарем Богшей в шестиконечный напрестольный крест, изготовленный в 1161 г. на заказ Ефросиньи для церкви Св. Спаса.



Предполагаемый портрет Ефросиньи Полоцкой (фреска Спасо-Ефросиньевского храма XII в., Полоцк)



Император Минуил I Комнин и императрица Мария Антиохийская (библиотека Ватикана)

Автором «*Жития*» Ефросиньи, возможно, была Звенислава Борисовна, единственная дочь полоцкого князя Бориса (Рогволода) Всеславича[32]. Под влиянием своей двоюродной сестры Ефросиньи Полоцкой Звенислава приняла постриг в Полоцком Спасском монастыре под именем Евпраксии. В 1167 г., в конце своей жизни, Ефросинья, представительница полоцкой княжеской династии и одновременно игуменья монастыря, отправилась в

[31] *Анталогія даўняй беларускай літаратуры...* С. 113.
[32] См.: *Кніга жыцій і хаджэнняў*. Мінск, 1994. С. 25–41.

паломничество в Иерусалим и, очень возможно, заезжала по пути в Константинополь, где была принята императором Мануилом[33]. В дальнейшем традиция хождений в Святую землю с посещением Царьграда станет традицией для духовников Православной церкви на Руси. Ефросинья Полоцкая могла встречаться с императором Мануилом I Комнином (1118–1180), который был последним представителем Комниновского возрождения и сотрудничал с Римом. Торжественную церемонию восшествия на престол другого императора – Мануила II Палеолога (1350–1425; император с 1391 г.) – опишет в конце XIV в. **Игнатий Смолянин**[34], который будет находиться в свите митрополита Пимена и окажется в самом эпицентре политической интриги по борьбе за привлечение симпатии Константинополя на сторону Вильна или Москвы. Впоследствии Игнатий Смолянин сблизится с митрополитом Киприаном. Смоленский клирик особо подчёркивал, что прибыл в Константинополь в сандалиях, говоря тем самым о экзотичности своего путешествия. Первым же русским паломником, оставившим описание Святой земли в паломничестве, скорее всего, ещё 1104–1106 гг., был игумен **Даниил**[35], как считается, клирик Черниговской земли.

События византийской истории так или иначе привлекали внимание летописцев уже и Великого Княжества Литовского. Можно даже утверждать, что главнейшие события из истории Византии были известны образованным людям Беларуси и Украины XV–XVII вв.

Никифоровская летопись, один из списков последней четверти XV в. второй редакции Белорусско-Литовской летописи 1446 г., в своей наиболее древней части уделяет довольно большое внимание событиям византийской истории. На страницы летописи попали такие эпизоды, как наступление Византии на балканскую Болгарию и крещение болгар («просиша креститися и покоришяся греком»)[36]. Естественно, события истории Руси, связанные с Византией, как церковные (Киевская митрополия), так и светские нашли отображение в *Никифоровской*[37] и *Супрасльской*[38] *летописях* (последняя – ещё один список Летописи 1446 г.), а также в летописи, названной Николаем

[33] Мельнікаў, А. А. Еўфрасіння Полацкая (Жыціе Еўфрасінні Полацкай з каментарыямі А. А. Мельнікава) // Мельнікаў, А. А. *З неапублікаванай спадчыны*. Мінск, 2005. С. 101.

[34] Гаранін, С. *Шляхамі даўніх вандраванняў*. Мінск, 1999. С. 172–191; *Анталогія даўняй беларускай літаратуры*. С. 217–227.

[35] См.: Хождение игумена Даниила / подг. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохоров // *Библиотека литературы Древней Руси*. Т. 4. СПб., 1997. С. 26–116.

[36] ПСРЛ. Т. 35. С. 19. Эти события датированы в *Никифоровской летописи* под 858 г. («В лето 6367»). Но это только один год из периода сложных византийско-болгарских взаимоотношений. Само крещение болгар состоялось около 865 г.

[37] Там же. Т. 35. С. 32.

[38] Там же. Т. 35. С. 37–38, 46, 47, 49, 51, 54.

Улащиком *Волынская краткая летопись*[39] (ранее была известна как *Киевская сокращённая*)[40].

Летописные сообщения обычно очень кратки. Но тем не мене главные события мировой истории фиксируются в них довольно выразительно. Под 6712 (1204 г.) *Волынская краткая летопись* сообщает, что «взяша латыня Царьград»[41]. Тут надо понимать, что одновременно с летописями бытовала и устная традиция, которая могла более пространно описывать события, только кратко названные в летописях. Но летописные упоминания, кроме всего прочего, способствовали дальнейшей трансляции информации в значительных временных отрезках.

В хронике (не до конца изученного происхождения) «*О плюндрованю руского панства от литвы и поражце их*» описываются победа войск Михаила Палеолога над Латинским государством в Константиноноле и восстановление Византийской империи: «Року 1263. Михаил Палеолиог знову опановал Константинополское грецкое царство, выгнавши французов з Балдвином кролем их. И так знову до греков от латинников панство тое пришло, которое было под справованем их през лет 50»[42]. Тут же и уточняется, откуда почерпнута информация («о чом пишет Белский, лист 123») – из произведений польского хрониста Мартина Бельского. Благодаря этой ссылке мы может датировать составление хроники «*О плюндрованю...*» самым концом XVI или началом XVII в. Самым значительным трудом Бельского является «Хроника всего мира» («*Kronika wszystkyego swyata*») – первый в польской историографии обзор всемирной истории. При жизни автора этот труд издавался трижды: в 1551, 1554 и 1564 гг.

В цитируемом фрагменте из хроники «*О плюндрованю...*» есть одно расхождение в датах – в действительности, войска Никейской империи взяли (освободили от латинян) Константинополь не 1263 г., а в 1261 г.[43]. Эта неточность могла быть вызвана разными системами летоисчисления и, соответственно, ошибкой в переводе дат.

Если в общерегиональной политике Византия выступает как несомненный лидер, то внутренняя политическая жизнь Византии, по мнению создателей *Никифоровской летописи*, не лишена сильных противоречий: «В лето 6861 [1353]. Бысть замятня в Цариграде: царя Иоана изгнаша, а на царство седе тесть его, тисячьскыи отца его, а царь Иоан бежа в Селунь. И рече патриарх царю: "Не достоить ти царствовати согнав царя". Он же не послуша

[39] ПСРЛ. Т. 35. С. 118.
[40] Там же. Т. 35. С. 10.
[41] Там же. Т. 35. С. 120.
[42] Там же. Т. 32. С. 208.
[43] Никифор, Г. *Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами*. Т. 1 (1204–1341). СПб., 1862. С. 81–82.

патриарха. Патриарх же Калист, помянув слово Христово, иже рече апостолом своим: "Идеже слово ваше приимуть, ту пребываите", и прочяя. И взем жезл свои изыде из града в Селунь. Царь же постави в него место патриарха Филофея»[44].



Византийская миниатюра с портретом императора Михаила VIII Палеолога (неизвестный мастер)

Примечательно, что сразу же после этого описания идёт сообщение о землетрясении: «И бысть трус в Цариграде, 100 и 50 палат падоша, а иных множество двиглося, а по странам град из основаниа изъвръгошя». Символически неурядицы в Византии приводят к потрясению самого мира.

Наиболее же возвышенная характеристика византийской монархии была дана в *Супрасльской летописи*, где уже во времена Витовта император назван «славным господарем», «благоверным» и «христолюбивым царём царигородским»[45].

Отдельного внимания заслуживает традиция почитания в Великом Княжестве Литовском **Трёх виленских мучеников** и причастность к укоренению этой традиции Константинопольской патриархии.

Согласно церковной традиции святые мученики Антоний, Иоанн и Евстафий пострадали за веру при великом князе Литовском Ольгерде около 1347 г. Эти три придворных были тайно обращены из язычества в православие священником Нестором, духовником княгини Марии Ярославны, жены Ольгерда. После принятия крещения братья отказались следовать языческим обычаям. Ольгерд же, решив испытать их повиновение, предложил им вкусить мясо в постный день. Мученики ответили, что обязанности по отношению к Богу выше послушания князю. Этот жест был расценен как неповиновение, братьев Антония и Иоанна заключили в тюрьму. Не выдержав

---

[44] ПСРЛ. Т. 35. С. 29.

[45] Там же. Т. 35. С. 59.

заточения, Иоанн согласился выполнять языческие обряды и был отпущен. В надежде, что Антоний последует примеру брата, отпустили и его. Всё же братья не отступили от христианства, их вновь заточили, а вскоре казнили – Антоний был удавлен 14 апреля, Иоанн повешен 24 апреля.

При дворе Ольгерда служил так же крещённый Нестором Евстафий. В Рождественский пост декабря 1347 г. Евстафий на охоте с князем объявил себя христианином, за что подвергся трёхдневным пыткам. 14 декабря был повешен и он. Местные христиане тайно погребли останки мучеников. В погребении Евстафия участвовали принявшие христианство старшие сыновья Ольгерда. По просьбе литовских христиан князь Ольгерд выделил висельное место для строительства храма во имя Св. Троицы, который и был воздвигнут при деятельном участии второй жены великого князя Юлианы[46]. В восточно-славянской редакции Жития указаны, как указано, литовские имена мучеников: Круглец, Кумец и Нежило.

Исследования наиболее ранних описаний мученичества в контексте тогдашних социальных и политических реалий Литвы позволяют охарактеризовать события 1347 г. следующим образом[47]: трое православных придворных были осуждены на смертную казнь за неподчинение требованиям Ольгерда, что выявилось в отказе есть мясо на пиру во время поста. Таким образом, религиозные убеждения придворных вступили в противоречие с требованиями князя-язычника. По своему социальному положению мученики принадлежали к младшей дружине и были связаны особой верностью великому князю. В середине XIV в. традиционный языческий и новый христианский взгляд вступили в противоречие на самом великокняжеском дворе. Можно с уверенностью предположить, что будущий митрополит Киприан способствовал возведению деревянной церкви Св. Троицы, которая была построена в 1374 г.

Через 27 лет после кончины Евстафия, в 1374 г., частицы мощей Виленских мучеников были торжественно перенесены в Софийский собор в Константинополе и торжественно приняты Вселенских патриархом Филофеем Коккином[48]. Перенесение мощей в Константинополь следует считать официальной канонизацией Трёх виленских мучеников, которым были составлены служба и Житие на греческом языке, с которого делались уже славянские списки-переводы. Известие о мучениках в Константинополь при-

---

[46] Флоря, Б. Н., Шлевис, Г., Зеленина, Я. Э. Антоний, Иоанн и Евстафий // *Православная энциклопедия*. Т. II. М., 2000. С. 666–668.

[47] Baronas, D. *Trys Vilniaus kankiniai. Gyvenimas ir istorija* (Istorinė studija ir šaltiniai). Vilnius, 2000. P. 372–373.

[48] Mironowicz, A. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok, 2003. S. 139.

нёс, видимо, иеромонах Киприан (будущий митрополит Киевский), впервые побывавший в Литве в первой половине 1370-х гг.



Икона Виленских мучеников

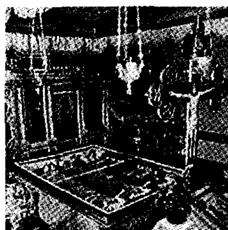
О распространении почитания Виленских мучеников свидетельствуют их вышитые изображения на «большом» саккосе (верхнем архиерейском богослужебном облачении) митрополита Киевского и всея Руси (в Москве) Фотия (1408–1431), грека по происхождению. Сам саккос был изготовлен в Византии в 1414–1417 гг. в технике лицевого шитья. Изображение Виленских мучеников находилось между монаршими семьями Византийской империи и Великого Княжества Московского. Почитание мучеников Вселенской и Русской церковью было символически продекларировано на этом саккосе. Но понимание роли Москвы в Русской церкви и во всей Восточной Европе тут также было заявлено.

Наибольшее почитание Трёх виленских мучеников имело среди православных Великого Княжества Литовского и Польского королевства. Но греко-католики и римо-католики рассматривали их как своих святых, находясь в убеждении, что Киевская митрополия всегда оставалась в церковном общении с Апостольской столицей[49]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что виленский иезуит Альберт Виюк-Коялович причислил первых христианских мучеников Литвы к сонму святых от греческого обряда – небесных покровителей Великого Княжества Литовского[50].

---

[49] Baronas, D. *Trys Vilniaus kankiniai...* P. 374.

[50] Это замечание Виюк-Коялович сделал в своей книге «Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lithuaniae Ducatu pertinentia» (Vilnae, 1650. P. 8–9); см. современное переиздание: Vijūkas-Kojalavičius, A. *Lietuvos istorijos įvairenybės*. 2 dalis. Vilnius, 2004. P. 34–37.



Рака с мощами мучеников Антония, Иоанна и Евстафия в пещерной церкви монастыря Сошествия Св. Духа в Вильнюсе (с 1997 г. находится в самом храме)

Сам же **Киприан** (около 1330–1406, митрополит с 1375 г.) в своей борьбе за единство Киевской митрополии действовал очень целенаправленно и был независим. Как отмечал историк церкви протоирей Иоанн Мейендорф, чтобы сохранить свою независимость, митрополит Киприан с редкой изворотливостью и упорством пользовался «византийскими связями». Киприан остался верен традициям византийского монашеского исихазма. Это проявилось не только в том, что он ввёл на Руси константинопольский текст «Синодика православия» (который читается в первое воскресенье Великого поста и содержит торжественное прославление богословия Св. Григория Паламы и осуждение его противников), но и в том, что он сам переписывал произведения византийской монашеской духовности[51].

Уже цитированный протоиерей Иоанн Мейендорф рассматривает исихазм не только в его первоначальном смысле как созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, но и в «политическом» его звучании, что отражает факт существования в Византии и восточно-европейских странах движения религиозных зилотов, не ограничивавшихся только аскетизмом, «выходом из мира» и созерцанием, но преследовавших общественную и международную деятельность[52]. Перенося эти рассуждения на плоскость дипломатических отношений в Восточной Европе, протоиерей Иоанн формулирует, как он говорит, «ещё не вполне выясненный вопрос», почему Византия держала сторону Москвы, а не Великого Княжества Литовского, в пределах которого находился не только сам Киев с традиционной кафедрой митрополита, но и наибольшая территория и, вероятно, большая часть населения бывшей Киевской Руси. Историк церкви считает, что воз-

---

51 Мейендорф, И. *Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке.* Paris, 1990. С. 310.

52 Мейендорф, И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // *История церкви и восточно-христианская мистика.* М., 2000. С. 569.

главляемая литовской династией территория современной Веларуси и Украины была в языковом и культурном отношении «русским» государством, не зависимым от Золотой Орды, и допускает, что у неё было больше оснований претендовать на то, чтобы возглавлять всю Русь, чем Москва. Правда, литовская династия не была христианской, греческие акты патриархии постоянно упоминают Ольгерда как огнепоклонника, но византийцам было также известно о готовности Ольгерда (πυρσολάτρης), в случае получения поддержки из Константинополя, принять византийское православие, а его сыновья шли на это каждый раз, когда этого требовали политические интересы[53]. Готовность Ольгерда войти в византийскую «семью государств» подкреплялась, как отмечает протоиерей Иоанн, ещё и тем, что он находился в постоянном соперничестве с представителями Запада – ливонскими рыцарями. При этом Ольгерд оказывал протекцию Новгороду и особенно Пскову. Поэтому причины предпочтения, оказываемого Византией Москве, нелегко установить. Мейендорф видит их и в щедрой материальной помощи, посылаемой из Москвы в Константинополь, и в сложной византийской дипломатии. Во всяком случае, последовательной промосковская политика Византии была тогда, когда в Константинополе главенствовала партия исихастов и Кантакузина; нарушалось же это политикой партии Палеологов. В своих же отношениях со славянскими странами, и особенно с Русью, византийская дипломатия XIV в. была почти исключительно дипломатией церковной.

Можно, вслед за протоиереем Иоанном, утверждать, что с основным, «промосковским выбором» Византии связан и тот факт, что именно Северо-Восточная Русь, а не Литва, была в XIV в. «истинной выразительницей византийских культурных тенденций». Именно там, а не в Великом Княжестве Литовском, параллельно с развитием монашества возникло искусство Феофана Грека и Андрея Рублёва[54].

В первой половине XV в. Византия ещё присутствует и во внутренней политике Великого Княжества Литовского. Определённые сведения тут сохранила *Слуцкая летопись* – памятник летописания XVI в., единственный список третьей, сокращённой редакции Белорусско-Литовской летописи 1446 г. В отличие от второй редакции Белорусско-Литовской летописи 1446 г. (*Никифоровская, Супрасльская* и *Академическая летописи*), в которой сначала даётся компиляция из русских летописей, в *Слуцкой* основную часть занимают данные по истории Великого Княжества Литовского. В летописи дважды рассказывается о поездке в 1432 г. Смоленского епископа Герасима в Царьград «на митрополью» (в смысле, с ходатайством о получении сана митрополита). А «опусти» его тогдашний великий князь Свидригайла

[53] Мейендорф, И. О византийском исихазме... С. 571.
[54] Там же.

(1430–1432)[55]. Когда же в 1420 г. митрополит Киевский и всея Руси (в Москве) Фотий прибыл в ВКЛ и встретился в Новогрудке с Витовтом, то отдельно сообщается, что «тогды былъ посол царев Филаньтропин, гречин»[56].

Как в белорусско-литовском, так и в украинском летописании нашло отображение и важнейшее для истории Византии событие 1453 г. – падение Константинополя. В более ранних версиях сообщений (списках начала XVI в.), как в *Волынской краткой летописи*, явственно чувствуется провиденциолизм: «В лето 6961 [1453]. Попущениемь Божиим взять бысть Царьград царемь турьскым месяца мая 29»[57]. Стилистически это сообщение очень похоже на запись о разорении Киева крымскими татарами: «В лето 6991 [1483], индикта 1. Попущениемь божиимь взят бысть Киевь от безбожных татар перекопских месяца сентября 1».

В *Хронике Быховца*, составленной, как считается, в середине XVI в., (или 3-я редакция Литовской летописи) об этом событии было сказано следующим образом: «W leto szest tysuacznoie dewiatsotnoie szestdesiat pervoie misiaca maja dwadcat dewiatoho wziat byst Carhorod od turkow»[58]. Как видим, летоисчисление тут приведено от Сотворения мира. В витебской польскоязычной *Летописи Панцирного и Аверки* (XVIII в.) с ошибкой в один год сообщается: «Roku 1452. Miesionca septembra turek Konstantynopol od cesarza greckiego odebrał»[59].

Но и после падения Константинополя принадлежность ко Вселенскому православию оставалась важной для обеих сторон. По сообщениях *Волынской краткой летописи* осенью 1496 г. «прииде ис Цариграда от патриарха Нифонта посол келеинии его, старець Исафь, и митрополита киевскаго Макариа послы с ним, Деонисеи старец а Герман диакон, и принесоша листы благословеныи под великими печатьми оловяными великому князю а великои княги(ни), и митрополиту, и епископом, и князем, и бояром, и все православным християном». Посол патриарха призвал власти и верующих Великого Княжества Литовского: «Да не поставите потомь митрополита, аще не преже от нас благословение берете, кроме великое нужда». В ответ посол услышал заверения в верности традиции: «Мы не отмещемся древных обычаевь съборныя церкве цариградцкиа и благословениа отца нашего патриарха, ну за нужю със творихомсе, яко же и преже нас сътвориша братиа наша, епископи, при великом князи Витовте поставиша митрополитом Григория Цемивлака, яко же и правилех святых апостол и святых отець

[55] ПСРЛ. Т. 35. С. 76, 78. Подобный сюжет в *Академической летописи*: ПСРЛ. Т. 35. С. 109.

[56] Там же. С. 78.

[57] Там же. С. 122.

[58] ПСРЛ. Т. 32. С. 162.

[59] Там же. С. 194.

писано есть: "Два или три епископи безо всякого прекословиа епископа да поставят"»[60]. Эта отсылка к примеру рукоположения Григория Цамблака (1364–1419/1420?) чрезвычайно примечательная, так как сам этот эпизод был наполнен противоречиями. Не случайно в ответ патриарший посол озвучил довольно компромиссную формулу: «Добре сътвористе, яко нужда ради и закону изменение бываеть».

Сам будущий митрополит Григорий Цамблак родился в Тырнове, тогдашней столице Болгарии, и, как считается многими историками, происходил из довольно знатного оболгарившегося валашского рода[61]. Образование закончил в Тырнове и Константинополе, был игуменом монастыря Дечани в Сербии в начале XV в. Потом служил в Сучаве «пресвитером великой церкви Молдавской». По своему воспитанию и образованию Григорий Цамблак был типичным представителем византийской культуры, который выступал на ниве распространения церковнославянской традиции[62].

Осенью 1406 г., направляясь из Молдавии в Москву к митрополиту Киприану, как считают многие, но не все историки – его родственнику, Григорий Цамблак на территории ВКЛ, на Немане, получил известие о кончине митрополита. Оставшись в Великом Княжестве Литовском, Цамблак свою дальнейшую деятельность связал с Православной церковью, внутренней и внешней политикой этого государства. Этот процесс в своём результате имел формирование государственно-христианского сообщества ВКЛ, как его назвал Георгий Голенченко[63].

Политическое противостояние из-за доминации в Восточной Европе между Великим Княжеством Литовским и Москвою выявилось, в том числе, в стремлении великих князей литовских создать в своих владениях собственную митрополию, отдельную от Московской (проблема, известная в историографии как Литовская митрополия). Эти процессы протекали очень сложно, вызывали к жизни огромное количество политических и внутрицерковных интриг, а также, кроме всего прочего, касались отношений восточно-европейских контрагентов с Византией и Константинопольским патриархом.

---

60 ПСРЛ. Т. 35. С. 123.

61 Спорные вопросы биографии Григория Цамблака см.: Thomson, F. J. Gregory Tsamblak: The Man and The Myths // *Slavica Gandensia*. 1998. 25. P. 5–149.

62 См.: Кенанов, Д. *Озареният Григорий Цамблак. По материали от вилнюските ръкописни и старопечатни сбирки*. Велико Търново, 2000; Дончева-Панайотова, Н. *Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV–XVII в.* Велико Търново, 2004; Бегунов, Ю. К. *Творческое наследие Григория Цамблака*. Велико Търново, 2005.

63 Галенчанка, Г. Царква і канфесіі // *Гісторыя Беларусі*: у 6 т. Т. 2. Мінск, 2008. С. 191.

В вышецитированном фрагменте *Волынской краткой летописи* как раз упоминается одна из таких инициатив великого князя Витовта. Константинопольский патриарх отклонил предложенную Витовтом на митрополита кандидатуру Полоцкого архиепископа Феодосия и в 1408 г. утвердил кандидата Москвы Фотия. В ответ в 1415 г. в Новогрудке был созван церковный собор, на котором Киевским митрополитом был избран Григорий Цамблак. Великий князь Витовт в своей Окружной грамоте отмечал: «Про тож мы усмотревшее по смерти Киприана митрополита послали есмо в Царьград владыку Полоцкого Феодосия к царю и патриарху, прося, штобы его нам поставили митрополитом, штобы седел на столе Киевское митропольи по старине, строил бы церковь по давному, яко наш: занеж Божьим изволеньем, мы место то обладаем, Киев»[64]. Это избрание произошло без согласия Константинопольского патриарха[65], что было не канонически по церковному праву, по содействовало внутриполитической консолидации ВКЛ. В Москве этот акт был сочтён как отступничество Григория Цамблака, его обвинили в тайном единении с Папой; имя его включено было в статью проклятия, провозглашавшегося в Москве в неделю Православия.

Сам же новорукоположенный митрополит Киевский **Григорий Цамблак** в 1417 г. отправился с посольством на Констанцкий собор (XVI Вселенский собор), который проходил с 16 ноября 1414 г. по 22 апреля 1418 г. Имеппо на этом Соборе было восстановлено единство Католической церкви (после Авиньонского периода). Также Констанцкий собор в арбитражном порядке должен был решить спор между Великим Княжеством Литовским и Немецким орденом по поводу Жемайтии и других спорных территорий.

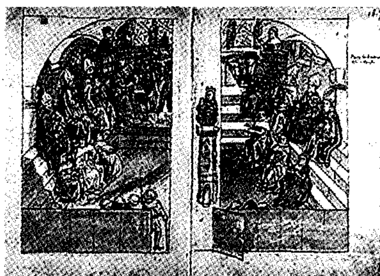
Вместе с митрополитом Григорием в Констанц направились и другие церковные иерархи ВКЛ и Молдавии, а также светские представители Киева, Смоленска, Новгорода Великого, других городов. Можно говорить, что участие церковной делегации ВКЛ на Констанцком соборе имело целью и обсуждение возможной унии. Но сами иерархи Католической церкви были в этот момент в большей степени углублены во внутренние проблемы. Противодействие же части православного духовенства и позиция Константинопольского патриарха в тот период сделали эти попытки унии нереализованными. Не до конца тут ясны и взгляды самого митрополита Григория. Хотя, похоже по инициативе короля Владислава (Ягайлы) и Витовта, Григорий Цамблак выступил с предложением церковной унии. Но говоря об унии, Киевский митрополит подчёркивал, что её заключение возможно только через достижение согласия с Константинопольским патриархом. В кругах

[64] АЗР. Т. 1, № 25. С. 36.

[65] Mironowicz, A. *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok, 2003. S. 169–171.

же Западной церкви уния виделась скорее как подчинение митрополитов Римскому Папе.

Как бы то ни было, прецедент с избранием митрополитом Григория Цамблака и в дальнейшем выступал заметным фактором в отношениях ВКЛ и Константинополя. Патриархи весьма негативно воспринимали все попытки раздробления «Киевской провинции», видя в этом вмешательство светской власти, угрозу греко-византийскому духовному, церковному и политическому влиянию, доходам и монопольному господству над Русью и «русской» паствой[66].



Совещание учёных, епископов, кардиналов и Папы Римского Иоанна XXIII в кафедральном соборе Констанца (цветной рисунок пером 1460–1465 гг. По изданию: Ulrichs von Richental. Chronik des Constanzer Concils 1414 bis 1418. Herausgegeben von M. R. Buck. Tuebingen, 1882)



Григорий Цамблак (слева) на Констанцком соборе (неизвестный автор. Рисунок из архива Карлова университета, Прага)

Но среди православных иерархов и светских православных элит Великого Княжества Литовского постепенно возникает и другая тенденция, которую весьма условно можно назвать «проуниатской». Весьма особое место среди подобной «публицистики» занимает Послание к Римскому Папе

[66] Галенчанка, Г. Царква і канфесіі. С. 210.

Сиксту IV «*Поселство до папежа рымского Сикста IV от духовенства и от княжат и панов руских...*». Этот документ, датированный 1476 г., был найден униатским митрополитом Ипатием Патеем в Кревской церкви и им же опубликован в 1605 г. в Вильне. В Послании содержались довольно благосклонные высказывания о Папе Римском. Относительно аутентичного статуса этого документа в XVII и XVIII вв., в разгар межконфессиональной полемики со стороны православных публицистов (Мелетий Смотрицкий, Захарий Копыстенский, Георгий Конисский) высказывались скептические замечания. Но в XIX в. аутентичность послания была доказана.

В тексте этого документа была высказана мысль о христианском единстве, что можно рассматривать как стремление к преодолению цивилизационного отграничения: «Несть бо разньствия о Христе греком и рымляном, и нам, сущим российским славяном – вси едино тожъ суть. В немъ же кто зван бысть, в том да пребывает, каждо по своем чыну. Всим же нам начаток – Христос»[67].

Эволюция же образа Византии приводила к тому, что постепенно на первый план выдвигались новые коннотации. Для **Афанасия Филипповича** (около 1597–1648) Константинополь был Новым Римом[68]. В этом определении подчёркивалась значимость Константинополя не только и не столько как духовного центра, но и государственно-политического.

В XVIII в. православные в Речи Посполитой составляли явное меньшинство – подавляющее большинство верующих в Великом Княжестве Литовском, использующих восточный обряд, уже давно находились в унии с Римом, в самой же Короне Польской среди украинского населения Руси (Галичины) уния утвердилась с начала XVIII в. Несмотря на эти установившиеся конфессионально-культурные и политические реалии, не исчезала полемика об истории принадлежности народов Речи Посполитой к той или иной ветви христианства. Православный взгляд на эти вопросы отстаивал епископ Могилёвскй и Мстиславский **Георгий Конисский** (1717–1795). Он не успел издать цельного произведения на эту тему, но, тем не менее, поготовил на польском и латинском языках свои записки, изданые уже в 1847 г. в Москве в переводе на русский язык. Надо сказать, что издатели обошлись с текстом весьма некорректно – об украинских и белорусских землях говорилось именно как и собственно России, даже термин «Русь» не был использован. Сам же текст Конисского был написан «двумя способами – полемическом

---

67 *Анталогія даўняй беларускай літаратуры...* С. 255. Полный текст: *Архив Юго-Западной России.* Ч. I, т. VII. К., 1887. С. 199–231.

68 Афанасій Філіповіч. Дыярыуш // *Анталогія даўняй беларускай літаратуры...* С. 791.

и положительном»[69]. В одной части изданных записок Георгий Конисский собрал аргументы о вхождении православных в унию с Римом ещё до Берестейского собора 1596 г. и дал свои полемически заострённые ответы на эти пункты; в другой же части церковный автор дал собственное короткое изложение этой проблемы. У Георгия Конисского не было сомнений относительно конфессиональной принадлежности восточно-славянского населения Речи Посполитой: «Русь приняла крещение от Патриарха Цареградского в то время, когда уже началось разделение между Восточной и Западной церковью»[70]. И весь полемический запал Могилёвского архиепископа был направлен на то, чтобы обосновать не зависимое от Рима существование Церкви на Руси. Всё же корректным будет отметить, что официальный раздел церквей был оформлен только в 1054 г., более чем полстолетия после Крещения Руси.

Перу архиепископа Георгия принадлежала также его собственная версия истории Украины, названная им «*История Русов или Малой России*», изданная уже после смерти автора. Конисский отмечал, что «взята сия История из летописей и записок Белорусских, яко из страны единоплеменной, соседствующей и от руин Мароссийских удаленной»[71]. Надо сказать, что наиболее древняя история славян подана у автора фантастически, история же Украины раннего Нового времени изложена довольно подробно, а периодизации этой истории проведена во многом с учётом нахождения у власти того или иного гетмана. Непосредственно византийская история не нашла отображения на страницах этого историографического труда, по Царьград присутствует постоянно. Архиепископ Георгий отказывается называть этот легендарный город турецким именем Стамбул, а использует только традиционное русское название Царьград[72].

Правда, что касается разделённости самого христианства на восточную и западную традицию, Конисский, а к этому его могло обязывать и положение архиепископа Могилёвского, стремился быть корректным в оценках. Одна из проповедей Конисского – «*Слово при освящении церкви, возвращенной из унии в православие*» – остаётся недатированной[73]. Вообще, известные проповеди архиепископа Георгия датируются периодом 1755–1793 гг., но по

---

69 Архимандрит Макарий. Предисловие // *Записки преосвященного Георгия Конисского о том, что в России до конца XVI в. не было никакой унии с Римской церковью.* М., 1847. С. II.

70 *Записки преосвященного Георгия Конисского...* С. 15.

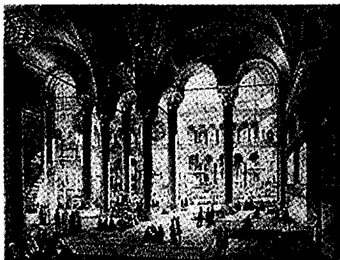
71 Конисский, Г. *История Русов или Малой России.* М., 1846. С. I.

72 Конисский, Г. *История Русов или Малой России.* С. 26, 32, 157, 166, 219, 242.

73 Плаксин, И. Краткая характеристика проповеднической деятельности Георгия Конисского // Конисский, Г. *Слова и речи Георгия Конисского, Архиепископа Могилёвского.* Могилёв на Днепре, 1892. С. 30, 37.

содержанию текста можно предположить, что эта проповедь была произнесена уже после I раздела Речи Посполитой в 1771 г. и включения Могилёва и Восточной Беларуси в состав Российской империи. Так вот, говоря о возвращении Церкви в «Греческое благочестие», архиепископ Могилёвский одновременно отмечал, что «Римскокатолическое и Униатское исповедание я не называю злочестием Вавилонским. Западная церковь с Восточною Православною нрежде единая и неразделенная пребывала; а в последние уже времена хотя и отделилась, но не нервыми христианскими догматами»[74].

Но для светского общества Великого Княжества Литовского воспоминания о Византии мало что уже значили. Удивительная для своего времени женщина-медик и мемуаристка из Новогрудка Регина Соломея Пильштынова (1718–1760) на протяжении 30–50-х гг. XVIII в. неоднократно бывала в Стамбуле и работала там. В своих по-барочному насыщенных приключениями мемуарах «*Авантюры моей жизни*» («*Proceder podróży i życia mego awantur*») Соломея Пильштынова с большим интересом и наблюдательностью описала внешний облик столицы султанской Турции и нравы её жителей. Но нигде в этих воспоминаниях не нашлось и строчки для ностальгии по Византии[75], на руинах которой возвысилась Османская империя, а Св. София для путешественницы была просто мечетью Айя-София[76].



Центральный вид Северного нефа собора Св. Софии (мечеть Айя-София) в Константинополе, 1852 (храм Св. Софии в Царьграде. Петроград: Акционерное общество «Биохром», 1914)

[74] Конисский, Г. *Слова и речи Георгия Конисского, Архиепископа Могилёвского*. С. 463–464.

[75] Пільштынова, С. *Авантуры майго жыцця*: Раман. Мінск, 1993. С. 20–42, 270–297.

[76] Там же. С. 273.



Мозаичное изображение Богородицы в апсиде собора Св. Софии (вторая половина IX в.)

На протяжении довольно длительного периода образ Византии в нарративной традиции претерпел значительные изменения. Первоначально воспринимаемый в образованно-церковных кругах как Новый Иерусалим к концу Средневековья Константинополь становится Новым Римом. Но те сложные культурно-религиозные и этнические процессы, которые происходили на территории Беларуси в раннее Новое время, привели уже в XVIII в. к забвению Византии. А среди восточной роскоши Стамбула путешественникам из Беларуси уже ничего не напоминало о некогда блистательном Царьграде.

2.3. ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИИ УКРАИНЫ И БЕЛАРУСИ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

В силу своего географического расположения восточно-славянские земли Речи Посполитой находились на стыке двух великих цивилизаций: Западной (латинской) и Восточной (византийской). Понятно, что в связи с целым рядом исторических предпосылок византийский мир имел определяющее влияние на развитие Востока Европы, но после падения Византии (1453 г. – взятие турками Константинополя) всё изменилось[77]. Поэтому, говоря о живучести византийских традиций на Востоке Европы в XVI–XVII вв., необходимо иметь в виду, что они в этот период в большей мере были связаны с греко-византийской Православной церковью с центром в Константинополе, к которой канонично принадлежали православные поместные церкви (митрополии) восточных славян. Прежде всего, нас интересуют те греко-византийские традиции, которые были живучими на украинских и белорусских землях, составлявших в основном территорию Киевской православной митрополии в пределах Великого Княжества Литовского.

Обращаем внимание так же на то, что, несмотря на падение Константинополя, всё же после этого наступил период подъёма византийского богословия и духовности. Свидетельством сказанного могут послужить переводы произведений по восточной теологии, гуманистический ренессанс с его дискуссиями о преимуществе Платона и Ари-

---

[77] См. работу С. Рансимена: *Великая церковь в пленении: История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г.* / пер. с англ. Л. А. Герд. СПб., 2006. Несмотря на то, что указанная работа является достаточно распространённой и цитированной, речь идёт лишь о курсе лекций, т.е. о научно-популярном изложении проблемы.

стотеля, а также период развития патристики, который получил название постпатристического и выразился в исихазме и паламизме, и новый этап в полемике. Поствизантийская теология имела все основания сохранить свою идентичность. Одной из характерных черт стало зарождение религиозной и церковной (прежде всего, моралистической) литературы на народном греческом языке. При этом, согласно периодизации Г. Подскальского, до 1581 г. продолжалось существование традиционной теологии, без существенного влияния философии, что фиксируется, например, в переписке Иеремии II Траноса с тюбингенскими лютеранами[78]. В 1581–1629 гг. появляется новый религиозный гуманизм, представители которого пытаются преодолеть противоречия между своими самыми лучшими представителями (этот период заканчивается публикацией кальвинистского исповедания веры патриарха Кирилла Лукариса[79]). Только в 20-х гг. XVII в. начинает доминировать влия-

---

[78] См. об этом дет.: Cichowski, H. *Ks. Stanisław Sokołowski a kościoł wschodni. Studjum z dziejów teologji w Polsce w w. XVI.* Lwów, 1929.

[79] Кирилл Лукарис сыграл значительную роль в активизации русско-греческих связей. См.: Legrand, E. *Bibliografie hellenique ou description raisonnee des ouvrages publies par des Grecs au dix-septieme siecle.* T. 4. Paris. 1896. P. 218, 220; *Monumenta Ucrainae Historica* / ed. A. Šeptyckyj. Vol. 1, № 281, 282. Romae, 1964. P. 192–193; Арсений, арх-т. *Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной церкви.* Изд. 2-е. Симферополь, 1881; Брянцев, А. *Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной церкви.* СПб., 1881; Любащенко, В. *Кирилл Лукарис и протестантизм (Опыт межцерковного диалога).* Одесса, 2001; Её же. Пошуки альтернативної унії: православні і протестанти у контексті Берестя (Кирило Лукаріс і Україна) // *Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreinbung: Versuch einer Zwischenbilanz.* Materialien des Internationalen Forschungsgesprachs der Stiftung PRO ORIENTE zur Braster Union Drittes Treffen, Lviv, 21–23 August 2006 und des... / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. Lviv, 2008. S. 276–296; Савич, П. Причинки до правовірності Кирила Лукаріса // *Богословія.* Кн. 1. Львів, 1930. С. 23–41; Тимошенко, Л. Другий (таємничий) візит Кирила Лукаріса в Україну // *Історія релігій в Україні.* Матеріали IX Міжнар. конф., 11–15 травня 1999 р. Кн. II. Львів, 1999. С. 169–172; Его же. З історії культурних взаємин України у XVII ст. (місія Кирила Лукаріса в Україну в 1600–1601 роки) // *Збірник на пошану професора Марка Гольберга.* До 50-річчя наукової діяльності та 80-річчя від дня народження. Дрогобич, 2002. С. 294–298; Ясіновський, А. Роль Острога в культурних взаєминах України із слов'янами і греками // *Острозька давнина. Дослідження і матеріали* / від. ред. І. Мицько. Львів, 1995. С. 97–106; Belmont, R. Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Eglises // *Irenikon.* 1938. Vol. 15. P. 342–362, 535–553; 1939. Vol. 16. P. 127–138, 237–247; Hadjiantoniou, G. A. *Protestant patriarch. The life of Cyril Lucaris (1572–1638) patriarch of Constantinopl.* Richmond – Virginia, 1961; Hofman, G. Griechische Patriarchen und römische Päpste. Patriarch Kyrillos Likaris und die römische Kirche // *Orientalia Christiana.* T. 15, nr. 52. R., 1929. S. 5–46; Kempa, T. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka a unia brzeska // *Czasy Nowożytne.* T. 2. 1997. S. 54–56; Kempa, T. Wizyty protosyngla Cyryla Lukarysa w Rzeczypospolitej // *The Orthodox Church in the Balkans and Poland*

ние западной теологии и философии, одновременное их принятие и отрицание со стороны православных[80].

Поствизантийская теология основывалась на достижениях последней фазы империи и начала новой эпохи (например, речь идёт о произведениях Иосифа Вриенния или Геннадия Схолария). Постепенно православные теологи восприняли культурно-религиозные и научные достижения и учения латинского Запада. В контексте этого можно вспомнить Виссариона (1403–1472) (наибольший латинянин из греков и наибольший грек из латинян), Михаила Апостолиса (прибл. 1422–1481/86), Иоанна Аргиропулоса (прибл. 1415–1487), Георгия Трапезундского (1395–1484), Матфея Камариота (? – прибл. 1490), Мануила Коринфянина (прибл. 1460 – прибл. 1551), Маркоса Мусуроса (1470–1517), Георгия Каливаса (? – после 1527), Михаила Триволиса (1470–1556) (известный в Московии как Максим Грек), Матфея Деварисa (прибл. 1505–1581), Пахомия Русаноса (1508–1553), Иоанна Зигомаласа (1498–1580) и др. Выдающуюся роль в развитии поствизантийской теологии и укреплении Греческой церкви сыграл патриарх Иеремия II Транос (годы правления: 1572–1579, 1580–1584, 1587–1595).

Греческая теология XV–XVI вв. пользовалась почти исключительно средствами патристико-византийского богословия, а западная схоластика с её терминологией и аргументационными схемами практически игнорировалась. В греческой теологии новой эпохи, начавшейся в 80-х гг. XVI в., параллельно сосуществовали минимум три течения, которые по-разному допускали новаторство. Это были, во-первых, консерваторы, ориентировавшиеся исключительно на патристическую и византийскую традицию; во-вторых, симпатики и приверженцы унии с Римом; в-третьих, представители промежуточного направления. Интересно, что в последней четверти XVI в. доминирующую роль в греческом богословии начало играть последнее течение. Для его представителей были характерными, как и раньше, прямые параллели и заимствования из писаний учёных предыдущих поколений и сохранение основ догматики Восточной церкви. Вместе с тем, заметны и определённые изменения в характере богословской мысли[81]. В связи с тем, что появилась возможность обучения на Западе, греческие учёные нового поколения больше, чем ранее, связывали религиозно-культурные интересы со схоластическим богословием. Для нового типа греческого богословия было нетрудно усвоить и принять идеи церковной унии, потому что они были ознакомлены как с восточной, так и с западной традициями. Кроме

Connections and Common Tradition / ed. by: A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak. Białystok, 2007. S. 87–103.

80 Podskalsky, G. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrenschaft (1453–1821)*. München, 1988. S. 80.

81 Там же. S. 118.

того, после неудачи диалога греков с лютеранами вновь стали актуальными вопросы отношений между Константинополем и Римом. Греки постепенно отдалились от Реформации, одновременно усилилась ангажированность Римской курии в деле Восточной церкви, а теология Латинской церкви, реформированной вследствие постановлений Тридентского собора, доходит до греческого читателя и интенсифицирует своё прямое влияние на Восточную церковь. Одним из провозвестников новой теологии был выдающийся греческий богослов и деятель, митрополит Филадельфийский с резиденцией в Венеции Гавриил Север (прибл. 1540–1616).

Необходимо специально обратить внимание на то, что Константинополь и православную Русь объединял, прежде всего, общий греко-византийский обряд, сформировавшийся именно в период классической Византии. Как считают специалисты в области литургики, церковно-религиозный обряд православных славян следует более правильно называть византийско-славянским по причине тех культурно-религиозных и национально-конфессиональных особенностей, которые утвердились на протяжении длительного периода. Т.е. речь идёт о *восточно-славянской рецепции/версии* византийского православия на Востоке Европы. Необходимо также принять во внимание, что восточный (православный) обряд прошёл сложный процесс эволюции и в XV–XVI вв. далее претерпевал изменения. Понятно, что Божественная литургия в составе литургий Иоанна Златоуста, Василия Великого, а также литургии преждеосвящённых даров всегда оставалась в основе греко-византийского обряда, хотя и подверглась некоторым коррекциям, вызванным духом времени[82].

Очевидно, нет нужды детально останавливаться на многочисленных греческо-византийских языковых компонентах, присутствующих в догматике, канонистике и литургии Православной (а после 1596 г. – и Униатской) церкви. Так, например, греческие *номоканоны* (сборники нормативных кодексов вселенского православия) постепенно трансформировались в славянские *кормчие*. Это означало не что иное, как распространение на восточно-славянских землях византийских правовых норм. С зарождением книгопечатания номоканоны ещё больше распространились: так, в 1620 г. в Киеве был напечатан «Номоканон, или Законное правило» с предисловием Памво Беринды. Монашеская жизнь организовывалась по правилам, изложенным в византийских *Типиконах*. Если учесть, что именно монастыри были в Средневековье центрами культуры и образования, то получается, что византийское правовое и цивилизационное пространство на террито-

[82] См. детальней: Соловій, М. М., ЧСВВ. *Божественна літургія: Історія – розвиток – пояснення*. Львів, 1999; Кунцлер, М. Літургія Церкви / пер. з нім. монахині Софії. Львів, 2001. Правда, для М. Кунцлера, как и в целом для западной историографии, более принятым является употребление понятия *византийский обряд*.

рии Киевской митрополии было достаточно обширным. Таким образом, именно монастырям принадлежит ведущая роль в адаптации византийских общекультурных и литературных жанров.

Безусловно, практически вся литургийная и богослужебная литература, которая использовалась в Киевской митрополии исследуемого периода, имела греко-византийское происхождение[83]. Разумеется, не всё греческое религиозное книжное наследие попало на Русь непосредственно из Византии. Своеобразным мостиком, который часто соединял эти два религиозно-культурных ареала, были Балканы, а именно – православные Болгария и Сербия.

Необходимо также вспомнить, что на Руси быстро распространялись византийский тип сакрального зодчества, византийская иконография, соответствующая церковная терминология (например, *амвон, архиерей, епитимия, схима, Богородица, Пасха* и др., чисто греческого происхождения). Очевидно, нужно отдельно говорить о влиянии византийско-греческой теологической традиции на Киевскую митрополию. Несмотря на то, что канонические связи между Константинополем и православной Русью в XVI в. были не очень активными, всё же можно и нужно говорить о неразрывности связей в широком понимании этого понятия. Так, Борис Гудзяк достаточно справедливо утверждает, что церковь Руси в XVI в. сохраняла сопричастное единство с патриархом, несмотря на отдельные трения и отчуждённость[84].

На территорию Киевской митрополии проникали книги византийских авторов, переведённые русскими или, чаще всего, южно-славянскими книжниками. Среди них были произведения Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианзина (Богослова), Иоанна Златоуста, Нила Синайского, Геннадия Константинопольского, Иоанна Листвичника, Максима Исповедника[85]. На украинско-белорусских землях были популярными произведения неоплатоника Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах» и др. Так, в XV–XVI вв. распространялись их многочисленные списки, они были любимой лектурой львовских братчиков, на них часто ссылается Иван Вишенский, позже – Захарий Копыстенский[86]. Как справедливо подчеркнул Иван Саверченко, с оживлением интеллектуальных поисков

---

[83] См.: Лотоцький, О. *Українські джерела церковного права.* С. Бавнд Брук–Ню Йорк, 1984. С. 77–101.

[84] Гудзяк, Б. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії* / пер. М. Габлевич; під ред. О. Турія. Львів, 2000. С. 67.

[85] Ульяновський, В. *Історія Церкви та релігійної думки в Україні.* Кн. 1: Середина XV – кінець XVI ст. К., 1994. С. 14.

[86] Паславський, І. *З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій половині XVI ст.* К., 1984. С. 24.

в Великом Княжестве Литовском возрос интерес к средневековому греко-византийскому духовному наследию (то же самое он говорит и о богатой римско-католической культуре)[87]. Упомянутый переворот проявился в многочисленных переводах, переизданиях, частом цитировании и детальных комментариях к сочинениям христианских писателей предыдущих столетий. Поучительные, теологические и космологические произведения (прозаические и поэтические) средневековых мыслителей помещались в разнообразных сборниках-кодексах, часть из которых сохранилась в рукописном или печатном виде. Среди памятников исследуемого периода И. Саверченко называет Служебники, Требники, Акафисты и каноны, Минеи, Молитвенники, Часовники и Часословы, Триоди, Трифологионы, Златоусты и Златоструи, Сборники поучений, Сборники житий святых, Святочники, Трипесенники, Анфологионы, Прологи, Учительные евангелия, Палеи. Широкой читательской аудитории были известны произведения Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и др. восточных авторов[88].

Распространение произведений таких поздневизантийских авторов, как Плотин, Ямвлих, Прокл, содействовало утверждению в культуре восточных славян идей неоплатонизма – об эманативной и творческой природе единого Бога, невозможности познания божественной сути, срединном положении человека между божественной и земной природой[89]. Особенной формой неоплатонизма был исихазм – религиозно-философское учение, возникшее в Византии в среде монахов-отшельников в IV в., которое приобрело окончательную идеологическую формацию в XIV в. в произведениях Григория Паламы, Григория Синаита, Евтимия Тырновского, Киприана и Григория Цамблака. Исихазм широко практиковался монашеством в эпоху позднего Средневековья[90].

Существует обширная историография, созданная в разное время, о связях Киевского и Московского православия с православным Востоком в исследуемый период[91]. Однако, на наш взгляд, не только упомянутые связи,

---

87 Саверчанка, І. *Aurea mediocritas: Кніжна-пісьмовая культура Беларусі. Адраджэнне і ранняе барока.* Мінск, 1998. С. 38.

88 Саверчанка, І. *Aurea mediocritas...* С. 39–43. См. также: Narbutt, O. *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego.* Warszawa, 1979; Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku.* Olsztyn, 2003.

89 Ульяновський, В. *Історія Церкви та релігійної думки в Україні.* Кн. 1. С. 16.

90 Паславський, І. Платонізм і арістотелізм у філософській культурі України XI–XVIII століть // *Київська Церква.* Львів, 2000. № 3. С. 34.

91 Из более давних работ см.: Терновский, Ф. А. *Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси.* К., 1875. Вып. 1; 1876. Вып. 2; Малышевский, И. *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви.* Т. 1–2. К., 1872; Дмитриевский, А. *Архиепископ елассонский Арсений и ме-*

более активные или пассивные на разных этапах развития, характеризуют привязанность восточно-славянского мира к византийской религиозной культуре. Так, в литературе лишь фрагментарно обозначено присутствие византийской традиции в книжной религиозной культуре, образовании, полемической литературе, а также специальных церковно-религиозных сферах: языке, проповеди, агиографии, литургике, канонистике, наиболее – в полемичной литературе. На наш взгляд, необходимо внести дополнительные коррективы и в вопрос о роли «византийского» фактора в истории Врестской унии. На эти и другие вопросы будет сделан акцент в нашем изложении проблемы.

Первое, на что естественно обращается внимание, – развитие канонических связей Киевской митрополии с Константинополем. Если в нервой половине XVI в. источники подают о них фрагментарные сведения, то во второй половине столетия они говорят об этом достаточно красноречиво. Так, они чётко засвидетельствованы в период деятельности митрополита Онисифора Девочки[92]. Интересно, что их активизация связана с попыткой Рима ввести в 1582 г. григорианский календарь. В связи с этим 11.01.1583 г. патриарх Иеремия II Транос прислал митрополиту письмо (одновременно послания были направлены князю Константину Острожскому, мещанам Вильно и армянской общине Речи Посполитой)[93]. Патриарх обращался к митрополиту как к первому иерарху: «Смиреніе наше… сущему архиепископу северныя страны града Киева, киръ Онисифору… и молитвы нашого смирения…»[94]. Иеремия рекомендовал митрополиту и православным своих иерархов – протосинкела Никифора и архимандрита Дионисия, а также русского переводчика «спудея» (студента) Теодора. Как известно, календарная реформа вызвала большое сопротивление на православном Востоке и не была принята. Считается, что защита юлианского календаря для право-

---

муары его из русской истории. К., 1899. Привожу самую новую литературу по теме: *Россия и греческий мир в XVI веке*: в 2 т. Т. 1. М., 2004; Фонкич, Б. Л. *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в.* М., 2003; Его же. *Греко-славянские школы в Москве в XVII веке.* М., 2009; Чернухін, Є. К. *Грецька рукописна спадщина в Києві. Історіографія та огляд матеріалів. IV–XX ст.* К., 2002; Гудзяк, Б. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії.* Львів, 2000.

[92] См. детальней: Тимошенко, Л. «Жаль намъ души и сумненья вашей милости» (київський митрополит Онисифор Дівочка перед викликами часу) // *Дрогобицький краєзнавчий збірник.* Дрогобич, 2006. Вип. X. С. 149–165.

[93] Малышевский, И. *Алекасндрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви.* Т. 2. К., 1872. Приложение. С. 98. См. также: Гудзяк, Б. *Криза і реформа.* С. 54, 174–175. Письма поданы кириллицей, тексты на греческом языке до сих пор ещё не найдены.

[94] Малышевский, И. *Алекасндрийский патриарх Мелетий Пигас…*

славной церкви является одной из несомненных заслуг митрополита. Возвращаясь к вопросу о связях Киевской митрополитской кафедры с православным Востоком, обратим внимание на то, что в 80-е гг. XVI в. они были недостаточно стойкими и возобновились только в 1588–1589 гг. Начиная с этого времени, связи Киевской митрополии с восточными патриархами, и в частности с Афоном, становятся более тесными. Определённая заслуга в этом и нового митрополита Михаила Рагозы (годы правления – 1589–1599), однако понятно, что с принятием унии, т.е. с 1596 г.[95], они стали достоянием только той части Церкви, которая не перешла на унию. В центре упомянутых связей находились такие известные деятели Восточной церкви, как вышеупомянутый патриарх Иеремия II Транос, Александрийский патриарх Мелетий Пигас, Архимандрит Кирилл Лукарис (позже патриарх), протосинкел Никифор Парасхес (председательствующий на православном соборе в Берестье в октябре 1596 г.).

Вторая половина XVI в. в истории Киевской митрополии неизменно характеризуется в литературе как период упадка православия. При этом упадок часто связывают с проблемами развития Восточной церкви в период турецкого правления. При всей относительности современных представлений о кризисе[96] назревали изменения и новые религиозно-культурные инициативы. Характерно, что большинство из них были ориентированы на активизацию усвоения византийского и поствизантийского духовного наследия и одновременного использования достижений западной религиозной культуры. Например, консервативно настроенные книжники кружка князя Андрея Курбского в Миляновичах на Волыни переводили как с греческого языка, так и с латыни, а при изучении византийской патристики использовали также латинские переводы и комментарии[97].

---

[95] См.: Тимошенко, Л. Невідомий василіянський життєпис митрополита Михайла Рагози // *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Історія.* Вип. 58. 2001. С. 5–7; Его же. Берестейська унія Михайла Рагози // *Різдво Христове 2000.* Статті й матеріали / Інститут релігієзнавства – Філія Львівського музею історії релігії. Львів: Логос, 2001. С. 52–58; Его же. *Берестейська унія 1596 р.* Дрогобич, 2004. С. 41–57; Kempa, T. Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska // *Klio.* 2002. T. 2. S. 48–100.

[96] См. дет.: Тимошенко, Л. Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст.: інтерпретації істориків і свідчення джерел // *Дрогобицький краєзнавчий збірник.* Т. XI–XII. Дрогобич, 2008. С. 96–116.

[97] См.: *«Житие Сильвестра, папы Римського» в агиографическом своде Андрея Курбского* / сост., предисл., коммент. В. В. Калугина. М., 2003; *Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского* / сост., предисл. В. В. Калугина; подг. текстов и коммент.: В. В. Калугина и О. А. Тимофеевой. М., 2004. К этому нужно добавить, что сочинения А. Курбского за последние 15 лет были переизданы в России не менее трёх раз. См.: *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским* / текст

В контексте рассмотрения процесса активизации связей православных Речи Посполитой с греко-византийским востоком представляется важным выяснить ряд вопросов, связанных с исторической памятью о Византии. Что касается украинско-белорусской литературной традиции, то «воспоминания» ассоциировались, в основном, с проблемой Крещения Руси (т.е. дискутировался вопрос, в какой мере Крещение можно считать «православным», а в какой – «римско-католическим»). По мнению Игоря Шевченко, доминировали взгляды православных, утверждавших, что Русь всё-таки приняла веру от Царьграда и поэтому должна оставаться под его юрисдикцией[98]. Другой проблемой, которая вызывала разногласие, были результаты Флорентийского собора (который, к слову, проходил в последние годы существования Византии). Причём дискуссионным был вопрос о легитимности провозглашённой на соборе унии, при этом оценки события имели одинаковые шансы как для её отрицания, так и для одобрения.

Одним из кардинальных вопросов православно-католической полемики был язык. Как известно, его инициировал Пётр Скарга, открыто заявив о том, что только греческий и латинский языки могут быть способом распространения веры. Понятно, что православные стали горой на защиту славянских языков. В этой дискуссии, как видно, присутствие контекста греческого языка, на котором говорили народы Византии, является важным, по не определяющим. Интересно, что православные выступали сторонниками «трилингвизма», добавляя к греческому и латыни ещё и древнееврейский, хотя больше защищали славянский язык, чем греческий (П. Скарга категорически заявлял, что ни один русин не знает греческого).

В упомянутом контексте интересным является вопрос об общем отношении православных Речи Посполитой к грекам, греческому литературному языку и греческому духовному наследию. Если говорить об учёных книжни-

---

подгот.: Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1993; *Библиотека литературы Древней Руси.* Т. 11: XVI век: Сочинения царя Ивана Грозного и князя Андрея Курбского. СПб., 2001; Курбский, А. М. *История о великом князе Московском* / предисл., вступ. статья, пер. Н. М. Золотухиной; коммент.: Р. К. Гайнутдинова и Н. М. Золотухиной. М., 2001.

Можно лишь позавидовать российской науке, которая так тщательно изучает наследие Андрея Курбского. Так, фундаментальные исследования об А. Курбском принадлежат В. Калугину, А. Филюшкину и К. Ерусалимскому. См.: Калугин, В. В. *Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя.* М., 1998; Филюшкин, А. И. *Андрей Михайлович Курбский: Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному.* СПб., 2007; Ерусалимский, К. Ю. *Сборник Курбского.* Т. 1: Исследование книжной культуры. М., 2009.

98 Шевченко, І. *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст.* / авт. пер. з англ. М. Габлевич; під ред. А. Ясіновського. Львів, 2001. С. 167.

ках, то тут выделяется Иван Вишенский, который около 1600 г., высмеивая Платона и Аристотеля, отдавал предпочтение Иоанну Златоусту и акцентировал на важности богослужебной литературы, в частности Часослова и Октоиха. Хотя, с другой стороны, «афонский отшельник» считал, что самым богоугодным языком является церковнославянский, а не греческий или латынь. Понятно, что родные традиции были для И. Вишенского более близкими, чем их византийские образцы. И это при том, что И. Вишенский, без сомнения, хорошо владел греческим (например, ненавистного ему императора Михаила VIII Палеолога он называл и «Матеологом», и «Суесловом»)[99]. Отсюда видно, что в XVII в. книжников Руси отделяла от Византии и Греции большая культурная дистанция. Ещё большей она была для Московского православия: в период создания Геннадиевской Библии в Московской Руси не могли найти переводчика с греческого.

Анализ письменных источников XVI в. позволяет утверждать, что всё же «византийско-греческий» фактор сыграл заметную роль в истории Церкви и православного общества. Это можно ярко проиллюстрировать на примере церковных братств, втянутых в решение вопросов общецерковного и национально-конфессионального уровня.

Сказанное прослеживается уже при рассмотрении вопроса о происхождении братств – христианских мирянских организаций. Так, принято считать, что основой существования братств послужил христианский Восток, где с IV в. специфические формы организации мирян получили довольно широкое распространение. К первым братствам, которые создавались с целью организации похорон, относят братскую общину, существовавшую в Константинополе уже с 336 г., хотя распространение братств в византийской

[99] При жизни И. Вишенского было опубликовано только одно его сочинение: в качестве четвёртой главы «Книжицы», выданной в Остроге в 1598 г., вошло одно из его «афонских» посланий под названием: «Тобе, в земли, зовемой Полской, мешкаючому всякаго възраста, стану и преложенства народу, рускому, литовскому и лядскому, в розделеных сектах и верах розмаитых, сей глас в слух да достиже» // Вишенский, И. *Сочинения* / подг. текста, ст. и ком. И. П. Еремина. М.-Л., 1955 (Литературные памятники). С. 45–49. Последней большой работой об И. Вишенском является книга П. Яременко, которая, к сожалению, устарела: Яременко, П. К. *Іван Вишенський*. К., 1982. См. также статьи о творчестве писателя: Лескинен, М. В. Этноконфессиональная проблематика в творчестве Ивана Вишенского // *Исследования по истории Украины и Белруссии*. Вып. 1. М., 1995; Зема, В. Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Іоана Вишенського // *Mediaevalia Ucrainica*: ментальність та історія ідей. Т. V. К., 1998. С. 82–92; Чижевський, Д. Іван Вишенський // Чижевський, Д. *Філософські твори у чотирьох томах*. Т. 2: Між інтелектом і культурою: Дослідження з історії української філософії. К., 2005. С. 131–141; Грабович, Д. Авторство й авторитет у Івана Вишенського: діялектика відсутности // Грабович, Д. *До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка*. К., 2003. С. 239–254.

культуре относится к периоду IV–V вв. (в странах Западной Европы – лишь к XII–XIII вв.). В Польше братства возникли в XIV в., на Руси – в XII в. (т. наз. древнерусские братчины). Общеизвестно, что в XV–XVI вв. происходил процесс активизации деятельности братств, принадлежащих к одной церковно-религиозной традиции. Появляются и мирянские организации нового типа, к которым отиосятся прежде всего украинско-белорусские братства (в старой историографии – «западнорусские»).

Среди различных концепций генезиса украинско-белорусских братств выделяется версия, связанная с развитием права патроната над церквями. Причём она довольно контрастна на фоне отрицания историками версии, согласно которой прототипом украинско-белорусских братств были именно византийско-греческие (венецианские) образцы. В целом, историки давно обратили внимание на то обстоятельство, что именно восточные патриархи сыграли выдающуюся роль в генезисе и активизации братского движения во второй половине XVI в.

Что касается права патроната[100], то его часто выводят именно из византийского права ктиторства, что в условиях Речи Посполитой XVI–XVII вв. трансформировалось в основном в шляхетское (частновладельческое) право и мещанское, характерное для городов с магдебургским правом. Именно в городах с магдебургским правом преимущественно и возникали церковные братства, причём именно в форме ставропигии.

Примечательно, что учреждение Львовского братства в форме ставропигии также было ориентировано на греческий Восток (происхождение термина, конечно, трактуется с греческого как *крест* и *забиваю*; в общем, речь идёт о византийском обычае, который состоял в том, что епископ устанавливал крест на том месте, где должна была быть построена церковь). Известно также, что стимулом обращения львовских мещан к патриарху Иеремии II Траносу с просьбой подтверждения ставропигии стало пожалование этим же патриархом подобного статуса греческой общине при церкви Св. Георгия в Венеции в 1578 г.[101].

Принято также считать, что и вся система образования в Украине и Беларуси исследуемого периода опиралась на устойчивую православно-ви-

[100] См. капитальное исследование Бориса Флори: Флоря, Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян (эпоха средневековья) // Флоря, Б. Н. *Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье*: Сборник. М., 2007. С. 5–122. На наш взгляд, автор не сумел целиком вникнуть в особенности речпосполитского права патроната, сосредоточившись на социально-политических аспектах вопроса. Мы обращали на это внимание в статье: Тимошенко, Л. Ставропігія церковних братств і ґенеза Берестейської унії // *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Zbiór studiów. Lublin, 2005. S. 237–250.

[101] Fedalto, G. *Ricerche storiche pozicione giurdica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei sec. XV e XVI*. Firenze, 1967. P. 101.

зантийскую традицию[102]. Прежде всего, это прослеживается в деятельности Острожской греко-славяно-латинской коллегии (в представлении современников – «трёхъязычный лицей», «академия», «коллегия»). В отличие от западно-европейской модели трёхъязычного учебного заведения (древнееврейский, латинский и язык литургии) Острожская академия представляла собой объединение, предполагающее изучение славянского, греческого и латинского языков[103]. Как показал уже опыт подготовки и перевода Острожской Библии, греческий язык, как и в целом византийская религиозная культура, являются основными составляющими религиозно-культурного возрождения. Хорошо известно и о представителях греческого Востока, которые сыграли самую активную роль в деятельности центра (в разное время здесь преподавали греки – известные книжники и интеллектуалы, учёные и религиозные деятели Георгий Паламид, Дионисий Ралли, Евстафий Нафанаил, Эммануил Мосхопулос, Феофан Грек, епископ Тимофей, Кирилл Лукарис, Никифор Парасхес, Эммануил Ахиллеос).

Характер острожского книжного наследия показывает, что в основу организации религиозной и культурной жизни христиан того времени была положена библейская и патристическая традиция византийского образца. Так, уже первые острожские книжники взывали к освоению наследия отцов церкви – Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Афанасия, Кирилла, Дамаскина и др.

Известно также, что среди источников Острожской Библии был греческий оригинал. Так, Ярослав Исаевич, один из наиболее авторитетных знатоков проблемы, считает, что в Остроге ориентировались именно на греческий текст Септуагинты[104]. Примечательно, что ко времени издания Острожской Библии существовало два опубликованных греческих текста: Альдинская библия 1518 г. с её переизданиями и Комплютенская полиглота 1514–1517 гг. с её антверпенским переизданием 1569–1572 гг. Текстологи фиксируют осведомлённость острожских издателей и переводчиков о существовании обоих вариантов. Кроме этого, в Песне Песней Острожской Библии зафиксировано немало мест, неизвестных рукописной традиции Септуагинты, но известных из печатной библии Альда Мануция в Венеции. Пользуясь греческим оригиналом, острожане исправили ошибки Геннади-

---

102 См. детальней: Харлампович, К. *Западнорусские церковные школы XVI и начала XVII века.* Казань, 1898.

103 Ісаєвич, Я. «Lycaeum trilingue»: концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. // *Острозька давнина: дослідження і матеріали.* Т. І. Львів, 1995. С. 8–12.

104 Исаевич, Я. История издания Острожской Библии // *Острожская Библия*: Сборник статей. М., 1990. С. 9.

евской библии[105]. Известно также, что в книгах, переведённых из латинской Вульгаты, латинизмы заменялись грецизмами[106]. Острожские книжники, работая над текстом Библии, сознательно пытались усовершенствовать её лингвистику, в частности, они ориентировались и на грамматику греческого языка, которая для них исполняла роль «модели-эталона». Сам принцип использования греческого языка как модели для построения церковнославянской грамматики, было заложен уже в первой части Острожского Букваря. Позже эти стандарты развил в своей «Грамматике» воспитанник Острожской академии Мелетий Смотрицкий[107].

Интересно, что к «трилингвизму» призывали восточные патриархи. Так, Александрийский патриарх Мелетий Пигас в письме от 24.08.1597 г. к православным братствам выступил с предложением напечатать его послание и на греческом, и на русском языках, и, по возможности, на латыни[108]. Налаживанию профессионального преподавания греческого языка в Остроге содействовало несколько факторов: приглашение князем Василием Константином Острожским греков – носителей языка, подготовка ими преподавателей из украинской среды (острожский архидиакон Киприан, львовянин Гавриил Дорофеевич, игумен Дерманского монастыря Исаакий Борискович, монах Иов Княгиницкий, острожанин Тарасий Земка). Кроме этого, в распоряжении острожского центра были печатные пособия по языку, а с православного Востока регулярно присылалась литература (из Константинополя, Александрии, Венеции, Афона). О многом говорит и местная школьная терминология (например, *дидаскалос* – учитель или *спудейос* – ученик).

Научно-литературный кружок, созданный в Остроге, осуществил немалое количество переводов с греческого языка, обогатив литературу того периода рядом высококвалифицированных переводов, значительная часть которых была опубликована[109]. Среди местных переводчиков, которых под-

---

105 Алексеев, А. А. *Текстология славянской библии.* СПб., 1999. Гл. 5.13 (Геннадиевская библия); Гл. 5.15 (Острожская библия). См. также: Торконяк, Р. Скритий скарб української науки XVI століття // *Острозька Біблія: Вступи, гравюри, дослідження.* Т. 77. Львів, 2005. С. 95–97.

106 Ісаєвич, Я. *Літературна спадщина Івана Федорова.* С. 138.

107 См.: Німчук, В. Граматика Мелетія Смотрицького – перлина давнього мовознавства // Смотрицький, М. *Граматика.* К., 1976. С. 88–89.

108 Малышевский, И. *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви.* Т. 2. К., 1872. С. 72.

109 Тут и в дальнейшем используем информацию об Острожском возрождении, почерпнутую из: Копержинський, К. Острозька друкарня в Острозі та Дермані після Берестейської унії 1596 р., її видання та діячі // *Бібліологічні вісті.* 1924. Ч. 1–3; Ісаєвич, Я. Д. *Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні.* Вид. 2-ге, перероб і доп. Львів, 1983; Его же. *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.). Збірник документів.* К., 1975; Его же.

готовили приезжие греки, был иеромонах, архидиакон Киприан (получил европейское образование, посещал восточных патриархов, был на Афоне), которому приписывают перевод «Пчелы» (законченный в 1599 г.)[110]. Интересно, что упомянутая работа является византийским религиозно-светским сборником сентенций и афоризмов, составленных в X–XI вв. Источниками сборника были Библия, сочинения отцов Церкви и светских писателей, антология Псевдо-Максима Исповедника, произведения Иоанна Дамаскина. Авторство «Пчелы» традиционно приписывают аскету Антонию. Сборник знакомил читателя с шедеврами греческой литературы, а также формировал его философско-религиозное сознание, обучал логическому мышлению.

В начале XVII в. Киприан перевёл «Беседы на Евангелие от Иоанна» и «Беседы на 14 посланий апостола Павла» (Иоанна Златоуста). В 1621 г. перевод Киприана был издан в типографии Киево-Печерского монастыря.

В 1611 г. в Остроге анонимный переводчик перевёл с греческого на церковно-славянский сочинение Теодора Авукары «Противу различных еретиков іюдей же и срацин» (автор – арабо-византийский писатель-полемист, монах из монастыря Св. Саввы в Иерусалиме, епископ в Месопотамии). Перевод вводил читателя в мир древней полемики против несторианцев, монофизитов, теопасхистов, тритеистов, арабов и евреев[111].

Острожские переводчики переводили письма-послания Александрийского патриарха Мелетия Пигаса. Так, в 1598 г. в составе «Книжицы из де-

---

Літературна спадщина Івана Федорова. К., 1989; *Матеріали до історії Острозької академії (1576–1636). Біобібліографічний довідник* / упор. І. З. Мицько. К., 1990; Мицько, І. З. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636).* К., 1990; Его же. *Іван Федоров: життя в еміграції.* Острог, 2008; *Острозька давнина. Дослідження і матеріали.* Т. І / відп. ред. І. Мицько. Львів, 1995; *Володіння князів Острозьких на Східній Волині (за інвентарем 1620 року)* / пер., упор. і передмова І. Ворончук. К.–Старокостянтинів, 2001; *Описи Острожчини другої половини XVI – першої половини XVII ст.* / упор. В. Атаманенко. К.–Острог–Нью-Йорк, 2004; Тесленко, І. А. *Острозька волость у 1565–1608 роках: формування території, структура землеволодінь та механізм управління.* Авторферат дис. ... канд. істор. наук. К., 2006; Его же. Боротьба за Остріг: князь Острозький проти острозького старости // *Соціум: Альманах соціальної історії.* Вип. 3. К., 2003. С. 99–120; Его же. Інкорпорація підострозьких володінь Луцької єпископії до Острозької волості в останній чверті XVI ст. // *Релігія і церква в історії Волині.* Зб-к наук. праць / під ред. В. Собчука. Кременець, 2007. С. 46–56; Его же. Хто є хто в імперії «старого» князя. «Острозька шляхта» // *Соціум: Альманах соціальної історії.* К., 2008. Вип. 8. С. 119–133; Соболев, Л. В. *Князь К.-В. Острожский как лидер «русского народа» Речи Посполитой.* Автореферат дис. ... канд. истор. наук. М., 2002; Немировский, Е. Л. *Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия.* М., 2007. С. 557 и др.

110 Мицько, І. З. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636).* С. 123.

111 Krumbacher, K. *Geschichte der byzantinischen Literatur (527–1453).* München, 1897. S. 71.

сяти разделов» было опубликовано семь пастырских писем, а в 1605 г. в Дермани издан перевод его письма к Ипатию Потию от 15.10.1599 г. (перевод осуществил Иов Борецкий). В период 1602–1605 гг. в Остроге было переведено сочинение Мелетия Пигаса «Диалогъ албо розмова о православной вере єдиной» (возможно, перевод осуществлён с виленского издания 1587 г. на языке оригинала, а, может, с рукописного варианта, высланного в Острог из Александрии)[112]. Известно, что произведение написано так называемым сократическим методом (размышления о предмете веры в форме вопросов и ответов). Есть информация о двух списках Острожского перевода: якобы «Диалог» был издан и в Дермани в 1603 г., однако ни один экземпляр издания не сохранился. Воспитанник Острожской академии Тарасий Земка перевёл и издал в Киеве в 1627 г. греческие синаксари Никифора Калиста Ксантопула к Триоди Постной[113]. Существует немало факторов, которые доказывают, что именно Острог в конце XVI – первой трети XVII в. был одним из наибольших центров греко-византийской учёности в Центрально-Восточной Европе.

Заметное влияние на распространение на Востоке Европы поствизантийской теологии и духовности оказывали сочинения венецианского епископа Гавриила Севера (до 1540–1616), отличившегося своей непримиримостью к идее унии церквей, хотя в то же время он переписывался с немецким лютеранином учёным-эллинистом Мартином Крузием. Интересно, что в 1592 г. Г. Север обменялся письмами с одним из самых активных пропагандистов унии папским легатом Антонио Поссевино. Прежде всего, он защищал основы восточного обряда, раскритикованные латинским теологом. Следует отметить, что греческая теология, развитая Г. Севером, сводилась, главным образом, к полемике и систематизации богословских знаний. Так, он подражал Нилу Кавасиласу, а его полемика была направлена против католиков и раскольнических тенденций в ближайшем окружении. Защищая правоверность Восточной церкви, Г. Север выступил против Антонио Поссевино и Роберто Беллармино, которые навязывали мнения о еретичности греков. В догматично-литургийном аспекте сочинения Г. Севера были ориентированы на наследие Симеона, архиепископа Фессалоники в XV в.

Гавриилу Северу принадлежат три важнейших богословских труда, из которых наиболее известным считается трактат «Синтагматион о семи свя-

---

112 И. Малышевский говорит о двух редакциях работы в оригинале: Малышевский, И. *Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви*. Т. I. С. 279–281.

113 Перетц, В. Из истории «простой мовы» на Украине: Переводы триодных синаксарей в XVII ст.: Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков // *Сборник по русскому языку и словесности Академии Наук*. Т. 1. Вып. 3. 1929. С. 20–53.

тых тайнах» (другие сочинения: о евхаристии, «Ектезис» – апология православного богословского подхода в вопросе о пяти основных отличиях между Византийской и Римской церквами)[114]. Один из характерных полемических приёмов, используемых теологом, сводился к тому, что он трактовал патристические свидетельства в соответствии с греческой полемической литературой, что сближало его позицию с нроизведениями Св. Амбросия, Св. Августина, Св. Епифания, Св. Кирилла Александрийского и др.

В разрезе нашей темы наиболее важным является то, что трактат Гавриила Севера «Синтагматион», завершённый сакраментологичный богословский труд, стал известным и распространился на Руси. Как показал Андрей Ясиновский, он основывался на работах поздневизантийских богословов Мануила Калекаса, Иосифа Вриенния, Симеона. Примечательно, что именно вопросы сакраментологии были в центре внимания теологов того времени. Так, Тридентский собор рассматривал проблему Святых Тайн почти на всех своих сессиях. Заинтересованность этими проблемами прослеживается и у протестантов, и у православных. В среде последних выделялись сочинения Иеремии II и Мелетия Пигаса.

«Трактат о семи церковных тайнах» Г. Севера впервые был опубликован в Венеции в 1600 г. Уже в 1603 г. в Дерманском монастыре близ Острога появился украинский перевод трактата. Перевод, как считают текстологи, принадлежит Острожскому архидиакону Киприану и был сделан, скорее всего, с венецианского издания. Существует два рукописных списка перевода (сохраняются в Киеве и Львове). По мнению А. Ясиновского, появление перевода объясняется межконфессиональной борьбой, вызванной подписанием Брестской унии, когда православным было важно укрепить основы восточного христианства. Для реализации этой цели был избран «Синтагматион» – своеобразная антология Библии, патристики и византийской теологии. С другой стороны, произведение свидетельствовало о появлении новых латинских влияний[115]. Знание византийского богословия и литературы – со-

---

114 Данная информация почерпнута из исследований львовского историка и филолога Андрея Ясиновского, см.: Ясіновський, А. Ю. *«Синтагматіон про сім святих тайн» Гавриїла Севера в контексті грецько-українських культурних та релігійно-політичних зв'язків кінця 16 – початку 17 століть.* Автореферат дес. ... канд. істор. наук. Львів, 2003; Его же. Остріг як осередок міжслов'янських культурних взаємин наприкінці 16 – початку 17 ст. // *Проблеми слав'янознавства.* Вип. 45. Львів, 1993. С. 143–145; Его же. Роль Острога в культурних взаєминах України із словянами і греками // *Острозька давнина.* Львів, 1995. С. 97–103; Его же. Грецька колонія у Венеції в ранньомдерну епоху // *Просфонима.* Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича. Львів, 1998. С. 703–714 и др.

115 См. детальней: Ясіновський, А. «Синтагматіон» – пам'ятка української перекладної полемічної літератури (Дермань, 1603) // *Матеріали IV науково-краєзнавчої конф. «Остріг на порозі 900-річчя».* Остріг, 1993. С. 199–202; Его же. Дерманський переклад

чинения святых отцов Церкви, восточной патристики, византийских философов, богословов, историков, постановления вселенских соборов – стали доступными украинско-белорусскому читателю.

Исследователи единодушны во мнении, что Острожская академия послужила примером для формирования начал организации Львовской братской школы, которая имела не менее важные успехи в деле образования и развития религиозной культуры. Интересно, что уже в грамоте патриарха Иоакима от 15.01.1586 г. сказано о том, что обучение здесь «рода христианского» будет происходить на греческом и славянском языках, с целью чего будет приобретена типография с греческим и славянским шрифтами[116]. Права братской школы и типографии неоднократно подтверждались, а в 1590 г. их утвердил митрополит Михаил Рагоза, в грамоте которого греческий язык назван «эллинским»[117]. Примечательно, что эти и другие начала вошли в состав школьного устава Львовского братства, текст которого сохранился и был опубликован на староукраинском и греческом языках[118].

Общеобразовательные задачи и культурно-религиозные функции Львовской школы хорошо изучены[119]. То, что в основу её деятельности были положены, кроме польских и латинских учебных заведений, лучшие образцы греческих школ, не вызывает сомнения. Важно также, что возглавил Львовскую школу архиепископ Димоникский и Елассонский грек

«Синтагматіона» Гавриїла Севера: побутування пам'ятки в Україні // *Острозька давнина.* Львів, 1995. С. 104–106; Его же. «Синтагматион» Гавриила Севера: греческий оригинал и уркаинский перевод // *Славяне и их соседи.* Вып. 6: Греческий и славянский мир в средине века и ранне новое время. Сборник статей к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1996. С. 163–168; Его же. Про венеціансько-острозькі культурні контакти: «Синтагматіон» Гавриїла Севера // *Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи.* Матеріали І-го українсько-італійського симпозіуму, 13–16 вересня 1994 р. Київ–Венеція, 1996. С. 556–567; Его же. Зі спостережень над українським перекладом «Синтагматіона про сім святих тайн» Гавриїла Севера // *Християнство й українська мова*: Матеріали наукової конф, Київ, 5–6 жовтня 2000 р. Львів, 2000. С. 131–136.

116 См. одну из последних публикаций источника: *Першодрукар Іван Федоров і його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.)*: Збірник документів. К., 1975. С. 82–83.

117 *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis* (далее - MCSL). T. 1. Leopolis, 1895. P. 218–220.

118 *Diplomata Statuaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensis a. 1586–1592.* T. 2. Leopolis, 1895. P. 21–29.

119 См. новейшие работы Ю. Шустовой: Шустова, Ю. Школа Львовского Успенского Ставропигийского братства в конце XVI – начале XVII в.: взаимодействие грекославянских культурных традиций // *Россия и христианский Восток.* Вып. II–III. М., 2004. С. 163–185; Её же. *Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788). Источниковедческое исследование.* М., 2009. С. 159–216.

Арсений, который разработал проект программы для обучения и преподавал во Львове в 1586–1588 гг. Греческий язык преподавался сразу после ознакомления со славянской азбукой, причём грамматики славянского и греческого языков изучались параллельно. Считается также, что именно греческий язык символизировал принадлежность украинского народа к иной культурной традиции в католической Речи Посполитой, олицетворяя историко-религиозную преемственность православного вероисповедания. В 1591 г. под руководством Арсения была издана греко-славянская грамматика «Адельфотес». В её основу были положены лучшие образцы грамматик того времени – Константина Ласкариса, Филиппа Меланхтона, Кленарди и др. Уровень преподавания и изучения греческого языка в школе Львовского братства был высоким. Практиковались также переводы, свидетельством чего являются издания текстов на двух языках – греческом и славянском. Пропагандировалось представление о том, что греческий язык имеет очевидные преимущества в сравнении с латинским. Примечательно также, что устав Львовской школы послужил основой для уставов многих братских школ Украины, Беларуси и Литвы. Выпускников Львовской школы приглашали в другие города для преподавания, в том числе и греческого языка. Ориентация на греческую культуру, православно-византийскую образовательную модель были характерны и при создании учебных заведений Московии и Молдавии.

* * *

Как известно, Брестская уния 1596 г. обострила вопрос о канонической подчинённости Киевской митрополии Константинопольскому патриарху. Фактически, та часть иерархии и духовенства, которая осуществила переход к унии, разорвала каноническое единство с Восточной церковью и объявила о своём переходе под юрисдикцию Апостольской Столицы, т.е. вошла в состав Римско-католической церкви. Упомянутый переход имел свои особенности, а установленная новая каноническая зависимость от Рима приобрела невиданную до этого специфику, так как в новосозданной Киевской униатской митрополии были чётко выражены черты поместной церкви: сохранён национальный греко-византийский обряд, который, однако, так и не был приравнен к латинскому (обещанное уравнение в то время не было возможным и потому осталось декларацией).

В период борьбы вокруг унии (90-е гг. XVI в.) было создано немало разнообразных письменных источников, проанализировав которые, можно получить богатую информацию как для реконструкции самих событий в истории Церкви, так и для анализа существующих идей, религиозной культуры, ментальности и идентичности. Нужно также учесть, что конфес-

сиональная структура украинско-белорусского общества того времени отличается большой пестротой. Наибольшими группами общества были католики, протестанты, православные и униаты. Именно они развивали, а в отдельных случаях формировали и развивали специфические религиозные культуры, которые часто конфликтовали между собой, а нередко составляли неожиданные блоки и союзы. Одним из самых больших конфликтов был православно-униатский, имевший разнообразные специфические черты, что было связано прежде всего с тем, что он приобрёл черты национально-религиозного конфликта (борьба Руси с Русью). Конфликт этот отражён в полемической литературе того времени, которая стала одной из наиболее ярких страниц украинско-белорусской культуры (литературы).

В связи с переподчинением части Церкви и общества другому центру Вселенского христианства обострился вопрос о принципах вероучения. Так, например, князь В.-К. Острожский, который в 1593 г. в письме к Ипатию Потею изложил свой проект универсальной унии, открыто провозглашал свою принадлежность к Восточной апостольской церкви и на основе этого сформулировал средства выхода из ситуации. По его мнению, Церковь должна возвратиться к «первому своему пункту», т.е. ко времени разрыва единства[120]. Уже в 1595 г. очертилось предвидение князем В.-К. Острожским негативных последствий подписания унии: если создатели унии считали, что региональный союз Церквей станет предтечей полного объединения всего восточного христианства с Римской церковью, то протектор православных предвидел углубление раскола всего христианства[121].

Брестский православный собор в октябре 1596 г. устоял перед натиском католиков благодаря именно князю В.-К. Острожскому[122]. Таким образом, было сохранено украинско-белорусское православне, расцветшее позже при Петре Могиле. Решающая роль В.-К. Острожского в Брестских соборах в октябре 1596 г., когда была принята уния и одновременно сохранено украинско-белорусское православие, видится также в том, что во время переговоров-дискуссий с униатами в первые соборные дни, когда ещё сохранялись

---

[120] Републикация письма в двух версиях осуществлена в: *Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600)* / ed. P. Athanasius G. Welykyj OSBM. Romae, 1970. № 8. P. 17–20 (русскоязычный вариант); № 9, 10. P. 20–24 (польскоязычный вариант).

[121] К такому выводу пришёл Т. Кемпа, который отыскал и опубликовал неизвестную переписку участников унийного процесса 1595 г.: Kempa, T. Nieznany listy dotyczące genezy unii brzeskiej (1595/1596) // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce.* 2000. T. XLIV. S. 111.

[122] В широком плане вопрос рассмотрен нами в статье: Тимошенко, Л. Князь В.-К. Острозький і укладення Берестейської унії // *Наукові записки. Історичні науки* / Національний університет «Острозька академія». Вип. 13: Матеріали Міжнар. наукової конф. «Князь Василь-Костянтин Острозький в історії України та Європи», 15–17 жовтня 2008 р. Острог, 2008. С. 105–127.

шансы на взаимопонимание, а также в соборных документах (например, своей инструкции к королю и протестации) обосновывались принципы непринятия унии, исходя из концепции князя. Так, православные не только критиковали догматические основы Римской церкви, не приемлемые для восточных христиан, но и не соглашались на частичную (региональную) унию, а также акцентировали на необходимости согласования вопроса об унии с Константинополем и другим православным миром.

Как известно, именно Брестская уния поставила на повестку дня проблемы традиционализма и динамизма в духовной жизни украинско-белорусского общества. Так, ориентированной на Византию восточно-европейская культурно-религиозная традиция с её стремлением к консервации жёсткой нормы на протяжении веков, стойкостью принятых религиозных стандартов противостояла максимально динамичная западная латинская культура. Однако с появлением униатов (постепенно они создали достаточно оригинальную религиозную культуру, а также целый регион Slavia Unita) появилась редкостная возможность синтеза двух культур и религий. С одной стороны, теоретики и лидеры унии выступили против духовного традиционализма и попытались преодолеть отдалённость Востока от Запада. В конечном же результате склонность к греко-византийской традиции не была преодолена, так как её утрата ставила под угрозу национальную сущность Церкви. При этом мы не согласны в выводом Светланы Морозовой, что после заключения Брестской унии «византийский» период в истории белорусской культуры на этом, в основном, завершился и произошло резкое изменение типа культуры[123].

Однако С. Морозова правильно обратила внимание на то, что уже в решениях соборов Киевской митрополии 90-х гг. XVI в., на которых обосновывались унионные стремления и конкретные условия союза Церквей, фиксируется достаточно чёткое отстаивание восточной религиозной культуры. Оно выразилось, в основном, в стремлении сохранить церемонии, обряды и весь церковный лад Восточной церкви, известные с давних времён[124]. Упомянутая традиция легла в основу всех унионных документов, начиная с первой унионной декларации от 24 июня 1590 г. и заканчивая так называемыми окончательными 33 пунктами унии и грамотой Берестейского унионного собора 1596 г.[125].

---

123 Марозава, С. В. *Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)*. Гродна, 2001. С. 74. Не говорю уже о том, что различия между украинской и белорусской культурой в период подписания Брестской унии едва различимы.

124 Марозава, С. В. *Уніяцкая царква*... С. 76.

125 Упомянутые документы анализировались многими исследователями. См. самые новые работы: Тимошенко, Л. Артикули Берестейської унії 1596 р. // *Український історичний журнал*. 1996. № 2. С. 15–28; Его же. Угода з Ватиканом чи Польщею? //

В окончательных условиях унии («33 артикула») нерушимость византийско-славянской религиозно-культурной традиции обеспечивали пункты о неизменности литургии, молитв, обрядов, церемоний, таинств, праздпеств и языка богослужений, сохранение бракосочетания духовенства и др. В нескольких пунктах, компромиссных для православной и католической традиции, также сохранялась восточная традиция (символ веры, таинство евхаристии и др.)[126]. Те пункты, которые заимствовали элементы западной

Пам'ять століть. Історичний науково-популярний та літературний журнал. К., 1996. № 3. С. 113–120; Его же. «Договір латинського і руського духовенства» 1595 р. у контексті русько-польських релігійних стосунків // *Брэсцкай царковнай уніі – 400.* Матэрыялы Міжнар. навуковай канф. / БрДУ. Брэст, 1997. С. 51–55; Его же. Нерозгадана загадка Берестейської унії // *Історія релігій в Україні.* Матеріали VIII Міжнар. круглого столу / Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії. Львів, 1998. С. 264–265; Его же. Справа про фальшування документів Берестейської унії: нові джерельні матеріали // *Дрогобицький краєзнавчий збірник* / ДДПІ ім. І. Франка. Вип. IV. Дрогобич, 2000. С. 337–347; Его же. *Берестейська унія 1596 р.* Дрогобич, 2004. С. 7–57; Его же. Белзька нарада ієрархії Руської церкви 1590 року: свідчення джерел та інтерпретації істориків // *Белз і Белзька земля.* Науковий збірник. Вип. II. Белз, 2006. С. 25–28; Гудзяк, Б. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії.* С. 291–296; Дмитриев, М. В. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* М., 2003. С. 159–192 и др.

126 Оригинал источника: Archivum Secretum Vaticanum (далее – ASV). Archivum Arcis I-XVIII. № 1858. Польскоязычный диплом, текст сплошной, разделённый на абзацы–статьи, без нумерации. 5 подписей кириллицей и 8 печатей в 5 рядов: подписи М. Рагозы и И. Потея, четыре печати, подпись К. Терлецкого, четыре печати, подпись Л. Пелчицкого, подпись Й. Гоголя с обратной стороны. Там же – диплом на латыни, абзацы пронумерованные, 5 подписей, печати отсутствуют. Существует информация (недостаточно проверенная) о существовании в ASV русскоязычной версии. Публикации: 1. Thomas a Jesu. *De procuranda salute omnium gentium.* Antverpiis, 1613. P. 328–323 (на латыни). 2. Малиновский, М. Грамоты до истории церкви русской вообще, до соравнения же обряда греч. католического с латинским в особенности относящиеся // *Зоря Галицкая яко Альбум на год 1860.* Львов, 1860. С. 202–204 (на латыни). 3. Harasiewicz, M. *Annales Ecclesiae Ruthenae.* Leopoli, 1862. P. 178–181 (на латыни). 4. Theiner, A. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae.* Vol. 3. Romae, 1864. P. 234–237 (на латыни). 5. Pelesch, J. *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den altesten Zeiten bis auf die Gegenwart.* Bd. 1. Wien, 1882. P. 528–534 (на латыни). 6. Hofman, G., Ruthenica, I. Die Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom // *Orientalia Christiana.* 1924–1925. Nr. 12. III / 2. S. 142–149 (на латыни). 7. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum* / ed. P. A. Welykyj. Romae, 1970. № 41. P. 61–67 (на польском); № 42. P. 67–75 (на латыни); № 60. P. 107–110 (сокращённый список на латыни). Переводы: 1. Сильвестр, архієп. [проф. С. Гаєвський]. *Берестейська унія 1596 року.* Вінніпег, 1963. С. 63–79 (на украинском). 2. *Архиєпископські синоди українського католицького єпископату і їх правні основи.* Видання «Благовісника Верховного Архієпископа». Кн. 1. Кастельгандольфо, 1970. С. 52–57 (на украин-

традиции, не были доминирующими, а если принять во внимание, что ряд предостережений был выдвинут относительно вопроса латинизации, то получается, что в основе артикулов унии находилась чётко выраженная греко-византийская религиозная традиция. В силу сказанного, вряд ли описанную ситуацию можно считать синтезом двух религиозных культур. Во всяком случае, он был очень непропорциональным.

В основном же документе Берестейского унионного собора – декларации унии – упомянутая пропорция была нарушена. Фактически, об условиях унии, которые сохраняли основы Греческой церкви и национального обряда украинцев и белорусов, было забыто. В документе провозглашается идея спасения человечества через католическую веру на основе евангельской заповеди об основании и единстве Церкви Христовой «на одном Петре, как на камне». Акцентировано на догмате о первенстве Апостольской Столицы и Римских Пап, который якобы признавали не только Святые Отцы Восточной церкви, но и цареградские патриархи. Подтверждением изначального стремления к единству Церквей были и решения Флорентийского собора, которые побудили польских королей уравнять в правах Русскую и Римскую церкви. В чисто католическом духе раскрыты причины раскола христианства: отступниками названы только константинопольские патриархи, которых за это наказали турецкой языческой неволей. Авторы грамоты именно отсюда выводили и упадок веры в славянских странах (ухудшение юрисдикционного надзора со стороны патриархов, распространение святокупства и ересей на Руси). В центре внимания документа – обоснование мотивов унии: не желая оставаться в языческой неволе и способствовать раскольнической политике патриархов, а также предотвращая опустошение церквей и распространение ересей, в конце концов стремясь к спасению душ человеческих, митрополит и епископы приступили к унии. Таким образом, конечной целью начатого дела было спасение иерархов и их «духовного стада»[127].

ском). 3. Великий, А. Г. *З літопису Християнської України*. Кн. IV. Вид. 2. Рим–Львів, 1999. С. 42–46 (на украинском). 4. *Ukrainian Review*. 1977. № 1. P. 6–11 (на английском). 5. Demozuk, B. The Articles of the Berest Union 1595–1596 // *Diakonia*. 1979. № XIV. P. 75–79 (на английском). 6. Moroziuk, R. P. *Politics of a church union*. Montreal, 1983. P. 17–22 (на английском). 7. *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Матеріали перших Берестейських читань, Львів–Івано-Франківськ–Київ, 1–6 жовтня 1994 р. Львів, 1995. С. 173–179 (на украинском). 8. *Основні документи Берестейської унії* // Наукові зошити «Свічадо». № 2. Львів, 1996. С. 54–61 (на украинском). 9. Тимошенко, Л. В. Артикули Берестейської унії 1596 р. // *Український історичний журнал*. 1996. № 2. С. 29–34 (на украинском).

127 Оригинал: 1. Центральний державний історичний архів України у Львові. Ф. 131. Оп. 1. Спр. 627. Кирилличный диплом размером 32,3 + 57,7 + 9 см. 2. ASV. № 1847. Пергаментный кирилличный диплом с девятью подписями. Факсимиле: *Dodatek tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej*. Lwów, 1858. № 21. Копия: Центральный государ-

Напротив, чёткая восточная эклезиологическая традиция прослеживается во всех документах Берестейского православного собора 1596 г. Так, в главном документе собора «Апофазисе» («Апофазис это значит декрет, который свергает отступающих от Восточной церкви») среди мотивов неприятия унии утверждается о губительности отрыва «от святого патриаршего константинопольского новоримского престола», вспоминаются «родное вероисповедание», «святая божья Восточная церковь»[128]. Ни один компромисс с Латинской церковью, а следовательно и западной религиозно-культурной традицией, не допускался.

На страже неотвратимости ориентации на греко-византийскую религиозную традицию (прежде всего – в каноническом плане) находился протектор православных Речи Посполитой князь Василий-Константин Острожский. Обращение к письменному наследию Острожского возрождения (только письменное наследие князя В.-К. Острожского насчитывает, по некоторым подсчётам, несколько сот позиций, конечно, очень разных ви-

---

ственный исторический архив России. Ф. 823. Оп. 1. Д. 202. Л. 1–2. Кирилличный список того времени. Регест: *Описание документов Архива западнорусских униатских митрополитов*. 1470–1700. Т. 1. СПб., 1897. № 202. С. 90–91. Публикации: 1. Harasiewicz, M. *Annales Ecclesiae Ruthenae*. Leopoli, 1862. P. 178–181 (на латыни). 2. Theiner, A. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*. Vol. 3. Romae, 1864. P. 234–237 (на латыни). 3. *Акты, относящиеся к истории Западной России* (далее – АЗР). Т. IV, № 103. СПб., 1851. С. 139–141 (кирилличная версия с копии ЦГИА России). 4. Малиновский, М. Грамоты до истории церкви русской вообще, до сравнения же обряда греч. католического с латинским в особенности относящиеся // *Зоря Галицкая яко Альбум на год 1860*. Львов, 1860. С. 215–218 (на латыни). 5. *Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis*. T. 1, № 433. Leopolis, 1895. P. 746–749 (кирилличная версия по АЗР). 6. *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum* / ed. P. A. Welykyj. Romae, 1970 (далее – DUB). № 228. P. 341–344 (на латыни); № 231. P. 359–362 (кирилличная версия). Перевод: Основні документи Берестейської унії // *Наукові зошити* / Монастир Монахів Студійського Уставу. № 2. Львів, 1996. С. 81–84 (на украинском языке).

128 Оригинал не сохранился. Публикации: 1. *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*. Krakow, 1597 (на польском). 2. Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim // *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Кн. 3. (Русская историческая библиотека. Т. XIX). СПб., 1903. Стб. 371–372 (переиздание 1597 г.). 3. Broniewski, M. *Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim* / oprac.: J. Byliński i I. Długosz. Wrocław, 1995. S. 41 (переиздание 1597 г.). Перевод: Ектезис, або коротке зібрання справ, які відбувалися на партикулярному, тобто на помісному, синоді в Бресті Литовському // *Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.)*. Збірник документів і матеріалів. К., 1988. С. 142–143 (на украинском языке).

дов и типов)[129], позволяет выяснить достаточно сложный вопрос о направленности его идеологических симпатий и вектор эклезиального сознания православных. Забегая наперёд, отметим, что речь идёт об очень чётко выраженных представлениях, основанных на византийской традиции, которая во второй половине XVI ст. бытовала на территории Великого Княжества Литовского в форме верности восточной эклезиальной традиции.

Текстологический анализ письма князя В.-К. Острожского к Ипатию Потею от 21.06.1593 г.[130] (в которое были включены пункты унии) показывает, что для его видения Церкви было свойственно, прежде всего, видение православия как единственного и правдивого во всей Христовой церкви. Причём это видение не смогли нарушить ни кризисные явления в церковной жизни Восточной церкви и Киевской митрополии, которые фиксирует автор письма, ни популярная в ту пору в среде русского епископата пропаганда региональной, а не общей идеи объединения Церквей. По мнению М. Мельника, В.-К. Острожский впервые продемонстрировал новое видение Восточной церкви как Церкви-матери, что является, в сущности, самой древней попыткой дефинирования догматичной и соборной тайны Церкви. Именно таким способом князь стремился очертить догматические основы своего глубокого убеждения о правдивости и исключительности Православной церкви (эта патристическая эклезиологическая категория была очень укоренённой в теологическом учении о Церкви на Востоке; фактически, она была заимствована из исповедаиия веры Константинопольского собора 1381 г.: «Единственная, Святая, Соборная и Апостольская Церковь»)[131]. Причём князь чувствует ответственность за свою Церковь-мать наравне с епископами – церковной иерархией (обращение к епископу, который наравне с князем именуется сыном Церкви-матери). Позиционируя себя сыном «матки нашое церкве восточной», В.-К. Острожский выразительно подчёркивает свою восточную *религиозную идентичность*. В то же время он демонстрирует свою национально-*религиозную идентичность*, принадлежность к своей давней вере, «нашое религіи», народу «руского». Иллюстрацией высокой эклезиальной культуры В.-К. Острожского является призыв во вступительной части к христианскому спасению как высшей цены чело-

[129] Упомянутую статистическую информацию передал мне устно киевский исследователь Игорь Тесленко. По моим данным, в разное время было опубликовано больше 50 писем, посланий, грамот, протестаций и др. образцов документального материала, принадлежащего В.-К. Острожскому.

[130] АЗР. Т. IV, № 45. С. 63; DUB. № 8. Р. 17–19.

[131] Срав. в письме князя: «...нашое церкве святой соборной и апостольской восточной» (DUB. № 8. P. 17; Melnyk, M. Zagadnienia soteorilogiczne widziane w świetle projektu unii Konstantego Ostrogskiego // *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa.* T. 4. Prziemyśl, 1998. S. 98–99).

веческих деяний, а также чётко выраженное чувство ответственности князя за общее спасение. В конце письма он вспоминает о «боязни помсты божой». Очень характерные и красноречивые цитирования Библии (в письме четыре цитаты, одна из них содержит указание на книги пророков).

Выразительное и в то же время высокое эклезиологическое сознание («осмысленность») просматривается также во вступительной части письма («листа»), где князь формулирует свое видение высокой цены человеческой жизни: каждый человек должен при жизни думать о «хвале божьей» с целью достижения «спасения своего». К этому приобщился и сам князь, хотя ему и мешали «большие трудности» и тяжести «внешних дел», в результате чего он не считает себя окончательным «милостникомъ и упражнителемъ, альбо забавцою» хвалы Божьей. Однако ещё с давних лет он осознавал свой христианский долг, теперь та «хуть» (страсть) никоим образом не исчезла, напротив, она «овшемъ ся роспаляетъ», что позволяет ему видеть кризис Восточной Христовой церкви, а также пути к его преодолению.

Автор также демонстрирует свою компетентность в церковных канонах, поскольку решающую роль в решении единства Церквей возлагает на епископат, которому предлагаются конкретные шаги на пути к заключению универсальной унии[132]. Вспоминая свои контакты с Папой и римским легатом А. Поссевино, князь акцентирует на своей роли в Церкви (одновременно и роли светских, то есть верующих Церкви).

Таким же богатым на упомянутые аспекты является и послание В.-К. Острожского к православному народу от 24.06.1595 г.[133], в котором он выступил горячим сторонником канонической нерушимости православия и в то же время жёстким критиком унии. Как и в 1593 г., князь чётко манифестирует свою (и всей Русской церкви) принадлежность к Восточной церкви: истинная мать святая «Восточная» церковь вспоминается в начале послания несколько раз. Верные (прихожане) этой Церкви на территории Польской короны и ВКЛ являются её сыновьями, представителями единоправильной веры, они благочестивы и «хрестоимениты», правоверные христиане, духовные и светские. Эту истинную веру князь получил в молодости, будучи воспитан у своих благочестивых родственников, потом укреплял веру, и теперь он уверен, что имеет пользу от щедрого божественного милосердия. Всю свою жизнь он хранил веру, исходя из своего христианского долга. В.-К. Острожский также убеждён, что вера предков, полученная Божья благодать сохранят его до конца жизни. Дальше он ещё раз подчёркивает правильность веры Восточной церкви: это вера в единого Бога,

[132] По моему мнению, М. Мельник преувеличивает, когда говорит о том, что князь возлагает на епископов необычную в Церкви роль, приравнивая их деяния к воле Божьей: Melnyk, M. Zagadnienia soteorilogiczne... S. 106.

[133] См. последнюю публ. послания: DUB. № 47. P. 82–87.

прославляемого в Троице в ипостаси Отца и Сына и Святого Духа, во имя которого крестятся верные, эта вера является истинной, потому что была насаждена в Иерусалиме и оттуда распространилась по миру.

Верность восточной византийской традиции отразились и на процессе формирования представлений об исключительной роли князя В.-К. Острожского в Православной церкви. Наталья Яковенко, которая изучила панегирики Острожского, заинтересовалась употреблением в них эпитета «великий». В частности, в стихотворном предисловии к «Острожской Библии» исследовательница заметила самую раннюю попытку восхваления рода до уровня императора Константина, Владимира Святославовича и Ярослава Мудрого, а также фиксацию представления о его богоизбранности. Примечательно, что образ князей Острожских, созданный панегиристами, совмещал две линии – героико-деятельную и мистическую. Среди целого «шлейфа» иррациональных мотивов, которые были в панегириках, исследовательница выделила откровенное богоуподобление рода Острожских[134]. При более подробном рассмотрении выясняется, что упомянутая иррациональность или мифологичность в отношении В.-К. Острожского имеет устойчивые корни. Т.е. она никоим образом не выглядит как продукт более поздней историографии.

Двигаясь дальше, проанализируем более широкий комплекс источников, в которых в разнообразных формах (причём не обязательно художественных) возвышаются религиозные заслуги князя В.-К. Острожского. Начнём с предисловий к острожским изданиям, инициируемым и осуществленным самим князем. Именно в них В.-К. Острожский приравнен к Св. Владимиру Крестителю, причём именно за религиозные деяния. Защищая и распространяя православие, В.-К. Острожский якобы продолжал дело Владимира[135]. Уже в тексте титульной страницы «Азбуки» в 1578 г. восхваляется «благочестивый князь», воевода и маршалок, который учредил в Остроге школу и кружок знатоков Библии[136]. В 1580 г. в предисловии и послесловии к «Псалтыри и Новому Завету» также прославляются деяния князя в интересах церкви Христовой и «наслаждения» всего русского народа, вознося его на уровень монарха (титулом «благочестивый» наделяли

---

[134] Яковенко, Н. Топос «з'єднаних народів» у панегіриках князям Острозьким і Заславським (біля витоків української ідентичності) // Яковенко, Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* К., 2002. С. 234–239.

[135] На упомянутый аспект справедливо акцентировали: Tretiak, J. *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej*. Kraków, 1912. S. 79–80; Ісаєвич, Я. Д. *Літературна спадщина Івана Федорова*. Львів, 1989. С. 117–123.

[136] См. текст произведения в оригинале и переводе на современный русский язык: Немировский, Е. Л. *Иван Фёдоров и его эпоха*. С. 27.

лишь монархов), а также высказываются здравицы на его честь и за его здоровье[137].

В предисловии к «Острожской Библии» 1581 г., в которую включено письмо-послание В.-К. Острожского, недвусмысленно упомянут перевод Библии на славянский язык великим Владимиром, который окрестил грешную Русскую землю. А дальше идёт речь об усилии князя найти «Септуагинту» для перевода и отмечаются богоугодность и важность этого дела[138]. Считается, что данный сюжет является первым, письменно засвидетельствованным примером восхваления князя В.-К. Острожского до уровня Св. Владимира, когда князь выставляет себя продолжателем дела Святой Руси[139]. В упомянутом предисловии Герасима Смотрицкого князь уподоблялся императору Константину Великому, Владимиру Святославичу и Ярославу Мудрому, а дом Острожских назван богоизбранным[140].

Выдающаяся роль князя подчёркнута в посвящениях ему ряда книг (в то же время в этом факте исследователи видят покровительство князя над полемической литературой)[141]. Первым, очевидно, был Петр Скарга, который посвятил издание «О единстве Церкви Божьей...» (1577 г.) В.-К. Острожскому. Именно П. Скарга утвердил князя в убеждении, что он является ответственным за спасение восточных христиан[142]. Второе из известных посвящений помещено в предисловии книги Стефана Зизания «Казанье Святого Кириляа Патриарха иерусалимского, об антихристе...», изданной в Вильно в 1596 г.[143]. Здесь заслуги В.-К. Острожского перед Православной

---

[137] Немировский, Е. Л. *Иван Фёдоров и его эпоха.* С. 30–31.

[138] Острозька Біблія: Вступи, гравюри, дослідження // *Острозька Біблія* / опр. та пригот. до друку єрмн. арх. др. Рафаїл (Роман Торконяк). Т. 77. Львів, 2005. С. 12.

[139] См.: Ісаєвич, Я. Д. *Літературна спадщина Івана Федорова.* Львів, 1989. С. 139–140.

[140] Яковенко, Н. Топос «з'єднаних народів» у панегіриках князям Острозьким і Заславським (біля витоків української ідентичності). С. 236.

[141] И. Шевченко, который насчитал пять посвящённых князю литературных произведений, считает, что именно В.-К. Острожскому по этому показателю принадлежит первое место среди высшей знати. После него идут его сыновья и князь Михаил Вишневецкий. Интересно, что исследователь вспомнил только одно посвящение, сделанное церковному иерарху: в 1591 г. Львовское братство посвятило ему своё издание греко-славянской «Просфонемы». См.: Шевченко, І. *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття.* С. 170.

[142] Предисловие с посвящением почти полностью напечатал С. Голубев: Голубев, С. *Материалы для истории западно-русской церкви* (Приложение к 1-му тому сочинения: Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники). К., 1883. С. 146–151.

[143] Переиздание: [Зизаний, Стефан] Каzапье Стго Кирилла Патріаръхи іерслимъского, о антихристе и знакох его, з розширеніемъ науки против ересей розъных // Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / видав др. Кирило Студинський. Т. I. Львів, 1906. Книга была издана на русском и польском языках. Имя автора упомянуто в конце предисловия: «Слуга и богомолець Стефан Зизаній. Слова Божого

церковью выводятся как следствие славы его отца. В конце обосновывается мысль о том, что положение и заслуги рода Острожских являются Божьим даром. Т.е. недвусмысленно Острожские возвышаются до уровня монархов, власть которых традиционно освящена Богом[144].

Очевидно, сам В.-К. Острожский имел основание акцентировать на том (в письме к православным накануне Берестейского собора, 24.06.1595 г.), что проводником христиан признают его сами верные: правоверные христиане, послушники святой Восточной церкви, братья во Христе, из большой христианской любви его «за начальника въ православію быти менятъ», хотя сам он видит своё место наравне с другими[145]. В послании князь перечисляет свои заслуги в течение жизни в интересах Православной церкви: он приумножал веру, выполнял свой христианский долг, размножал Библию и книги, а также делал другие дела на похвалу Бога, «трудомъ и накладомъ своимъ служилъ и до конца богу», «моими всеми силами»[146].

Так же высоко оценивали «проводника» православия представители Восточной церкви. В послании Иеремии II к В.-К. Острожскому (1588 г.), основная тема которого – защита старого календаря, помещено обращение: «Вельможному и правоверному, светле преславному и православному господину и князю Острожскому, воеводе Киевскому, маршалку... сыну о Святомъ Духе возлюбленному...»[147].

Накануне Берестейской унии к Руси часто обращался Александрийский патриарх Мелетий Пигас. Так, в письме от 08.03.1594 г. патриарх писал: «Славнейшему и пресветлому благочестивому же и православному государю и князю Острозскому, воєводе кіевскому...». В послании от 30.08.1596 г.: «Всеславному и велелепному, благочестивому же и православному государю и владыце Острозъкому воєводе Киевскому всесветлому княжати Василию...»[148]. Посланием к епископу Гедеону Балабану от 04.08.1597 г. князь вместе с львовским владыкой, протосинкелом Кириллом Лукарисом был возведён в чин патриаршего экзарха; в перечне трёх вновь назначенных экзархов он числится как светское лицо, на третьем месте. Заметно сдержанной

проповідник». Посвящение В.-К. Острожскому помещено в старопечатном издании на с. 1 об. Приводим в адаптированной транскрипции: «Ясно Освєцоному Пану а Пану Константину Констанитоновичу. В святому хрещенні *Василію, княжати* острозькому Воєводі київському, Маршалкові землі Волинскоє, Старості Володимирському і проч.» (там же. С. 32). Интересно, что в предисловии автор восхваляет великого гетьмана Константина Ивановича Острожского.

144 Казанье Стго Кирилла Патріаръхи іерслимъского… С. 34, 35.

145 DUB. № 47. P. 83–84.

146 Там же. P. 84.

147 DUB. Приложение III. № 2. P. 93.

148 DUB. № XVI. P. 28.

является и форма обращения к князю: «всесветлому княжати Василию»[149]. В послании М. Пигаса к князю от 04.04.1597 г. применена форма обращения, как в письме от 30.08.1596 г. Зато в послании, датированном 1597 г., патриарх обстоятельно перечисляет заслуги В.-К. Острожского: «Слышимъ о подвигахъ твоей державной главы совершаемыхъ для благочезтія и за благочестіе Православной церкви, украшаемой Божественной благодатію! О васъ носится такая слава поборничества за православіе, что по всей подсолнечной во всехъ воспевается ваше имя ровное победоносному вождю, т.е. какъ бы имя некоего новаго и великаго Константина! За такіе подвиги да даруется Вамъ неувядаемая старость отъ Вога»[150]. Получив от князя в подарок «красивую книгу» (очевидно, Острожскую Библию), в том же году патриарх благодарит его за труд в интересах Церкви: «...благодаримъ ваше княжество, что столько побораете за православіе, подобясь большому и равноапостольному Константину, съ которымъ наследуете и небесное царство после земного княженія»[151]. Таким образом, авторитет и престиж князя в Церкви признан на уровне Восточного патриархата, что достигнуто возвеличением до Константина Великого[152].

Афонские монахи обращались к князю в послании на Русь в связи с отступничеством униатов: «Благочестивому княжати Василию, побожнику церкви соборное православное, восточное веры,... и всем христианомъ православнымъ, отъ сана и чина господъскаго начальствуемомаго княземъ». Дальше идёт перечень подданных и урядников, в котором лишь после воевод вспоминаются духовные епископы (очевидно, в глазах афонских ортодоксов престиж иерархии в связи с унией резко упал)[153].

---

149 DUB. № XVII. P. 66.

150 DUB. № XXI. P. 73.

151 DUB. № XXV. P. 77–78.

152 Самого большого уровня возвеличений и панегирических сравнений достиг всё-таки З. Копыстенский, который (правда, уже намного позже смерти князя) явно переоценивал государственные и военные заслуги князя В.-К. Острожского. Так, он приравнивал его к византийскому императору Василию Македонянину (866–886), а также знаменитому патриарху и богослову Фотию (прибл. 820 – прибл. 891), во время правления которых проходил VII Вселенский собор в Констанце. Дальше автор вспоминает ещё и борца против католицизма и защитника православия патриарха Андроника II Палеолога (1260–1332). Копистенський, З. Палінодія // *Українська література XVII ст.: Синкретична писемність, поезія, драматургія, белетристика.* К., 1987. С. 104.

153 Малышевский, И. *Алекаснарийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви.* Т. 2. Приложение. № IV. К., 1872. С. 44.

Православным писателям XVII ст. пришлось лишь развивать упомянутые мотивы[154]. Приведённые примеры иллюстрируют формирование сакральных символов тогдашней Украины и Беларуси, среди которых почётное место принадлежало одному из наибольших магнатов В.-К. Острожскому и интеллектуальным лидерам его образовательно-научного и культурно-религиозного центра[155].

В период до подписания унионного декрета в октябре 1596 г. позиции греко-византийского православия отстаивал и митрополит Михаил Рагоза. Это проявлялось во многих моментах. Например, митрополит поддерживал Львовское братство в его конфликте с владыкой Гедеоном Балабаном, в основе которого лежали вопросы ставропигии братств, предоставленные восточными патриархами. Как известно, львовский епископ потерпел в этой борьбе полное поражение[156], одной из причин чего была позиция митрополита, а также благосклонная позиция князя В.-К. Острожского. Даже в вопросе об унии Церквей (напомню, что М. Рагоза присоединился к унии позже всех) митрополит придерживался умеренных взглядов. Так, 21.08.1596 г. митрополит выслал из своей резиденции в Новогрудке окружное послание к христианской людности греческого обряда, в котором объявил о созыве Собора на 6 октября 1596 г.[157]. В этом послании цель созыва Собора обусловлена очень лаконично и обобщённо. Следовательно, об унии здесь не говорится ни одним словом. Именно упомянутое послание и известно в униеведении. Довольно странно, но никто не обратил внимания на то, что документ, собственно, ничего не решал.

---

154 Речь идёт, прежде всего, о «Перестороге», автор которой посвятил В.-К. Острожскому целый сюжет (Пересторога // *Українська література XVII ст.: Синкретична писемність, поезія, драматургія, белетристика*. С. 28–29), а также о более поздней «Палинодии» Захария Копыстенского, в которой князю также отведён целый раздел (Копистенський, З. Палінодія // Там же. С. 102–117).

155 См. о сакральных символах XVII в. детальнее: Яковенко, Н. Символ «богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років // *MEDIAEVALIA UCRAINICA*: ментальність та історія ідей. Т. IV. К., 1995. С. 52–75.

156 На тему борьбы Львовского братства с епископом написано немало научных работ. Определённые итоги исследования проблемы подвели С. Лукашова и Ю. Шустова. См.: Лукашова, С. С. Попытки реформы церкви или борьба за имущественные интересы // *Славянский альманах за 1999 г.* М., 2000. С. 36–52; Её же. *Миряне и церковь: Религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века.* М., 2006. С. 224–225; *Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788). Источниковедческое исследование.* С. 417–420. Я не поддерживаю мнение Ю. Шустовой о том, что в основе конфликта находилось проявление идей Реформации в братском движении (с. 419). Истоки конфликта намного глубже, главное, они напрямую были связаны с изменениями в религиозной культуре православного населения Речи Посполитой в эпоху Брестской унии.

157 *АЗР*. Т. IV, № 100. С. 317-318.

В полемическом произведении «Против латино-униатов» (20 глава) помещено другое послание митрополита, также подписанное в Новогрудке, но недатированное[158]. К сожалению, в униеведении ему до сих пор не уделялось внимание. Оно обращено, прежде всего, к епископату и высшему клиру Церкви и только после них упоминаются светские, которые приглашались на собор 06.10.1596 г. в Брест. Чётко определялась и цель собора: достичь согласия и милости сполна, «совокупившеся съ церковю заходнею», помочь соборно «совершить» святую веру на хвалу Господу и спасение человеческих душ. Конец письма является обращением лишь к клиру (епископов, архимандритов, игуменов и пресвитеров), чтобы они в церквях молились, составляли жертву, смирялись пред Господом Богом в постах и милостынях, оплакивали грехи, обращали милость Божью на притесняемую и оскорбляемую Церковь.

Кроме указания на унию, обращает на себя внимание и предыдущий текст источника, в котором изложено догматически каноническое обоснование унии Церквей. Так, по мнению митрополита, единство Церкви завещал Иисус Христос (известное библейское «Да будетъ едино стадо и единъ пастырь», развил Св. Апостол «абысмо одни были»). Единство Церкви, недопустимость раскола вытекали также из Господних заповедей об общей любви (в отличие от учеников Магомета, которые желали христианам несогласия). Митрополит обратил также внимание на роль церковного единства в борьбе с ересями, утверждении царской (т.е. государственной) власти, умножении Православных церквей, борьбе с «супостатами» и т.п. При этом он обосновывает одну из главных причин унии: распространение ересей, разорение храмов и алтарей, изгнание иереев, попирание Святых церквей, что, в свою очередь, является грехом, свидетельством упадка и притеснений святой веры. Причина выводится, в итоге, из чётко изложенного несогласия Церквей, т.е. раскола. Затем следует другая причина: упадок Св. константинопольской столицы, «греческого царства», как следствие разрыва церковного единства (а не завоевание турками, как утверждали римско-католические идеологи и публицисты).

Дальше митрополит Михаил обращает внимание на то, что причин ненависти к Западной церкви, фактически, не существует, поскольку обе Церкви признают Бога в Троице хвалимого, а несогласие на них наслал антихрист, «князь тьмы», употребив своих слуг. Таким образом, митрополит сформулировал своё видение теоретических принципов унии, основанное на православном понимании идеи (подтверждением в пользу этого может быть такой аргумент: митрополит даже не упоминает флорентийские идеи).

---

[158] Полемическое сочиненіе противъ латино-уніатов 1597 года // *Арх. ЮЗР.* Ч. I, т. 8. С. 555–558.

В тексте ни одним словом не обвиняются в расторжении единства ни папы, ни патриархи.

Значение анализируемого послания Михаила Рагозы очень большое. Во-первых, оно уточняет позицию митрополита относительно унии накануне Берестейского собора. Во-вторых, чётко удостоверяет его компетентность в канонических догматичных принципах восточного христианства (источников упомянутого плана, которые выходили из-под пера митрополита, почти не сохранилось). В-третьих, письмо позволяет говорить о близости митрополита к идее так называемой «универсальной унии», отстаиваемой князем В.-К. Острожским и основанной на принципе равенства Церквей и обрядов.

Одним из главных представителей епископата Киевской митрополии, которого трудно обвинить в грехах и низком образовании или морали и который принял большое участие в делах митрополии, был львовский владыка Гедеон Балабан. Невзирая на конфликт с братством, а также не совсем благовидные поступки, епископ был твёрдым сторонником греко-византийского православия, а также неделимости Киевской митрополии. В частности, владыка совершил немало в деле издания богослужебной литературы греко-византийской традиции.

Причастность православной иерархии к изданию богослужебной литературы в середине XVI ст. на территории ВКЛ не требует специального доказательства. Например, митрополит Иона Протасович (время правления – 1568–1577 гг.) благословил издание Часовника (не датирован), которое было напечатано в виленской типографии Ивана и Леонтия Зарецких (очевидно, датирование издания стоит связать со временем правления митрополита)[159].

Не вступая в дискуссию о том, существовало ли во Львове «дофёдоровское» книгопечатание[160], отметим тот неопровержимый факт, что и «фёдоровское» книгопечатание развивалось не без участия иерархии Киевской митрополии. В частности, к первопечатным книгам Ивана Фёдорова имел отношение местный епископ Гедеон Балабан[161]. Стоит принять во внимание, что Львовский епископ принимал решение о выкупе типографии не едино-

159 См. с изложением литературы предмета: Немировский, Е. Л. *Иван Фёдоров и его эпоха. Энциклопедия.* С. 710–711.

160 См. об этом детальней: Запаско, Я., Мацюк, О., Стасенко, В. *Початки українського друкарства.* Львів, 2000; Ісаєвич, Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми.* Львів, 2002. С. 9, 109.

161 Правда, причастность львовского владыки к разворачиванию книгоиздания, в том числе и религиозных книг для нужд Церкви, была достаточно специфической. Итак, 01.11.1585 г. Гедеон Балабан обратился с посланием к верным, призывая собирать пожертвования для выкупа типографии Ивана Фёдорова. См.: *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.). Збірник документів* / упор.: Я. Ісаєвич, О. Купчинський, О. Мацюк, Е. Ружицький. К., 1975. № 48. С. 80–82.

лично, а вместе со львовскими мещанами. 20.12.1586 г. Г. Балабан выступил с повторным обращением собирать пожертвования на возобновление типографии[162], 10.05.1587 г. он обратился с аналогичным призывом в третий раз (упомянутое послание имело более широкое значение, поскольку шла речь о помощи Успенскому братству в восстановлении церкви, школы, типографии, госпиталя)[163]. Наконец, 13.05.1587 г. епископ подтвердил полномочия собирателю пожертвований на братскую школу и типографию (очевидно, богоугодный характер дела требовал архиерейского благословения)[164].

В дальнейшем интересы Гедеона Балабана и местного братства разошлись: в июле 1588 г. львовский раецкий суд уже рассматривал дело о споре Гедеона Балабана со старшиной братства и печатником монахом Святоонуфриевского монастыря отцом Миной[165], а в 1589 г. отмечен факт жестокого преследования владыкой руководителя братской типографии упомянутого о. Мину[166]. Всё же важно, что мы имеем, в принципе, достаточно редкий пример причастности церковного иерарха всей Киевской митрополии к книгоизданию на достаточно ранней стадии.

Архиерейские соборы первой половины 1590-х гг., осудив борьбу Г. Балабана против Львовского братства, отстранили его, фактически, от многих общецерковных дел, в том числе и от контроля над изданием церковных книг на территории своей епархии. Так, на соборе в 1591 г. в Бресте постановлением от 26 октября была создана авторитетная комиссия по исправлению церковных книг (в том числе служебников и требников) в составе Луцкого епископа Кирилла Терлецкого, Печерского архимандрита Никифора Тура и Гродненского протопопа Нестора Козьменича. Предусматривался контроль со стороны иерархии за двумя братскими типографиями, а также сбор средств на книгоиэдание в монастырях епархий в определённые сроки, которые должны были передаваться экзарху Кириллу Терлецкому. Последний должен был их разделить между львовской и виленской типогра-

162 *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні...* № 53. С. 87.

163 *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні...* № 54. С. 88–89.

164 *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні...* № 55. С. 89. Несмотря на приведённые факты, которые свидетельствуют о содействии Гедеона Балабана львовскому книгоизданию, его роль в этом процессе была очень противоречивой: ещё в 1585 г. от его рук погиб сын Ивана Фёдорова Иван Друкаревич. См.: Купчинский, О. А. Документы об Иване Фёдорове и его сыне Иване Друкаревиче в ЦГИА УССР в г. Львове и их использование в отечественной археографии // *Советские архивы*. 1975. № 4. С. 83.

165 *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні...* № 62. С. 97–98.

166 Упомянутые конфликты комментировали немалое число исследователей. Последней на них акцентировала Ю. Шустова: Шустова, Ю. Э. Типография львовского братства как преемник книгоиздательской традиции Ивана Фёдорова // *Фёдоровские чтения. 2003* / отв. ред. Е. Л. Немировский. М., 2003. С. 260.

фиями[167]. Таким способом иерархия Киевской митрополии выразила своё отношение к печатанию религиозных книг, признав в этом деле приоритет братств (в конечном итоге, именно братства и положили начало этому общецерковному делу), соответственно, контроль осуществляла иерархия. Примечательно, что при этом не было замечено острожское книгопечатание, возможно, в виду того, что после выпуска «Библии» в 1581 г. печатное дело здесь перервалось на целых 14 лет. Другой возможной причиной был неопровержимый и нерушимый авторитет протектора православия князя В.-К. Острожского. Известно также о тесных связях острожского и львовского книгопечатания. Например, доказано, что и после возвращения из Острога во Львов Иван Фёдоров практически до конца своей жизни оставался под покровительством В.-К. Острожского[168].

Забегая вперёд, отмечу, что страсть Гедеона Балабана (этого действительно неординарного иерарха Киевской митрополии[169]) к книгоизданию возобновилась после заключения Берестейской унии в 1596 г., когда, благодаря усилиям В.-К. Острожского, был наконец улажен конфликт, который приобрёл резонанс на всём православном Востоке Европы. Так, в 1602 г. по-

---

[167] См. последнюю публикацию грамоты: *Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.). Збірник документів.* № 67. С. 104.

[168] Факты об этом скрупулёзно собрал Е. Немировский: Немировский, Е. Л. Великий русский просветитель Иван Фёдоров // *Фёдоровские чтения.* 1983. М., 1987. С. 28–29.

[169] Личность Львовского епископа Гедеона Балабана, в отличие от биографий других церковных иерархов периода Брестской унии, до сих пор не вызывала какого-либо значительного научного интереса. См. литературу, которая давно устарела: А-скій [Петрушевич А.]. Гедеон Балабан, Епископ Львовский (Биографический очерк) // *Науковый сборник, издавамый Литературным обществом Галицко-Русской Матицы.* Вып. I–IV. Львов, 1868. С. 111–133, 199–210; Петров, Н. Львовский епископ Гедеон Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и юго-западном крае России // *Памятники русской старины в западнях губерніях*, издаваемые с высочайшего соизволения П. Н. Батюшковым. Бын. 8. СПб., 1885. С. 261–307; Срібний, Ф. Два епізоди з історії боротьби Гедеона Балабана з Львівським брацтвом // *Записки НТШ.* Т. 117–118. Львів, 1914. С. 207–214; Chodynicki, K. Bałaban Gedeon // *Polski Siownik Biograficzny.* T. I. Kraków, 1935. S. 249–250. Из более новых публикаций, в которых подаётся не только достаточно взвешенная, но и высоко оценённая характеристика деятельности епископа, см.: Кметь, В. Балабани // *Енциклопедія Львова.* Т. 1 / за ред.: А. Козицького та І. Підкови. Львів, 2007. С. 150–154; Скочиляс, І. Євхаристійна еклезіологія єпархіяльних соборів Київської митрополії та інституційна рецепція унійної ідеї у Львівській єпархії наприкінці XVI століття // *Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreinbung: Versuch einer Zwischenbilanz.* Materialien des Internationalen Forschungsgesprachs der Stiftung PRO ORIENTE zur Braster Union Drittes Treffen, Lviv, 21–23 August 2006 und des... / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. Lviv, 2008. S. 248–249.

сле заключения окончательного мирного соглашения с братством Гедеон Балабан учредил свою типографию в Стрятыне, которая перешла в Крылос (в рассматриваемый период это была единственная епископская/кафедральная типография в Киевской митрополии; к тому же львовская братская типография в то время не действовала[170]). Сохранилась рефлексия самого епископа, который в предисловии к стрятынскому «Служебнику» 1604 г. ретроспективно вспомнил о своих издательских планах второй половины 1590-х гг. В то же время в предисловии к «Требнику» 1604 г. он уточнил, что приблизительно 10 лет тому назад один из архиерейских соборов поручил ему исправить требник[171]. На мой взгляд, возобновление заинтересованности Львовского епископа изданием религиозных (преимущественно богослужебных) книг состоялось под влиянием В.-К. Острожского и общих успехов острожских книгоизданий.

В итоге, православная Киевская митрополия имела достаточно полное обеспечение богослужебной литературой, что позволяло выполнять функции евангелизации верных на принципах греко-византийской религиозной традиции, не нарушая вековые канонические связи с Восточной церковью. Свидетельством этого являются сохранившиеся инвентари монастырских библиотек и братств[172].

Можно привести немало примеров распространения рукописной и печатной литературы греко-византийской традиции. Ещё один яркий пример – распространение печатных и рукописных Учительных Евангелий, которые сыграли особенную роль в проповеди и евангелизации верных[173]. Как

---

170 Ярослав Исаевич справедливо назвал типографии Г. Балабана в Стрятыне и Крылосе «епископскими»: Ісаєвич, Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми.* С. 147. На мой взгляд, феномен этих типографий, особенно в аспекте изданий литургических книг для всей Киевской митрополии, недостаточно оценён. Следующей типографией, имевшей общецерковное значение и полностью находившейся под контролем иерархии, была типография Киево-Печерского монастыря.

171 На упомянутых рефлексиях Г. Валабана впервые акцентировал внимание Н. Петров: Петров, Н. Львовский епископ Гедеон Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и юго-западном крае России. С. 295, 297.

172 Один из самых давних таких инвентарей библиотек Слуцкого и Супрасльского монастырей детально проанализировал М. Дмитриев: Дмитриев, М. *Между Римом и Царьградом.* С. 46–50.

173 Многочисленные статьи на эту тему суммированы в исследовании Г. Чубы: Чуба, Г. *Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження, каталог, описи.* К., 2011. По этой проблеме существует также польская, белорусская и российкая историография, которая почти полностью суммирована в работе М. Дмитриева: Дмитриев, М. *Между Римом и Царьградом.* С. 57–88.

показала Г. Чуба в одной из своих публикаций, Учительные Евангелия имели достаточно густую сеть их распространения[174].

* * *

Наследие Византии присутствовало в многочисленных образцах литературно-религиозной полемики середины XVI – XVII в. Отметим, что полемическая литература исследуемой эпохи является феноменом в истории и культуре Центрально-Восточной Европы раннемодерного времени. Причиной этого послужили европейские религиозно-культурные события того времени – Протестантская (Реформация) и Католическая (Контрреформация) реформы, в частности, Берестейская уния. Вместе с другими преобразованиями полемика приближала к религиозной модернизации Восточной Европы, религиозной инкультурации, синтеза восточной и западной христианских культур[175].

В полемической литературе дискутировались разнообразные вопросы византийского наследия, однако, учитывая задачи и содержание религиозной полемики, в поле зрения писателей и публицистов находилась Греческая церковь (греческая вера), которая противопоставлялась Римской. Прежде

[174] В данном случае были проанализированы сохранившиеся экземпляры рукописных евангелий из сборников Варшавы и Львова, в результате этого было выделено Прикарпатье как один из наибольших регионов распространения памятников. См.: Czuba, H. Geografia rozprzestranienia sik ukraińskich rękopiśmiennych ewangeliarzy kaznodziejskich // *Kultura książki ziem wschodniego i południowego pogranicza Polski (XVI–XX wiek). Paralele i różnice* / red.: J. Gwiożdzik i E. Różycki. Katowice, 2004. S. 283—292.

[175] Историография полемической литературы насчитывает сотни позиций, написанных в разное время. Назову лишь несколько обзорных исследований, которые стоит начать с Михайло Грушевского: Грушевський, М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. 1: Культурні і літературні течії на Україні в XV–XVI вв. і перше відродження (1580–1610 pp.); Кн. 2: Перше відродження (1580–1610 pp.). К., 1995; Т. VI. К., 1995; Саверчанка, І. *Aurea mediocritas: Кніжна-пісьмовая культура Беларусі. Адраджэнне і ранняе барока*. Мінск, 1998; Stradomski, J. *Spory o «wiarę grecką» w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków, 2003; Новаковський, П. *Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720)*. Львів, 2005; *Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX ст.* Т. 1: Даўняя літаратура XI – першая палова XVIII ст. 2-е выд. Мінск, 2007; Савченко, С. *Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI – XVII століть*. Дніпропетровськ, 2007; Галенчанка, Г. Я. *Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сярэдзіны XVII ст.* Мінск, 2008; Левшун, Л. В. *О слове преображённом и слове преображающем. Теоретико-алалитический очерк истории восточнославянского книжного слова XV–XVII веков*. Минск, 2009 и др. Назову также самую новую монографию, посвящённую наследию М. Смотрицкого: Бабич, С. *Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко*. Львів, 2009.

всего, полемисты оживленно обсуждали вопрос о падении Константинополя и его причины. Сам факт падения Византийской империи как будто свидетельствовал, что с православием – официальной религией империи, которую приняли также целые народы за её пределами, – что-то не в порядке. Так, например, в трактате «Пересторога» (начало XVII в.) очерчена позиция противников православия (*папистов, еретиков и евреев*): они не верили православным, так как у тех «нет в Царьграде своего христианского царства»[176]. Православные давали отпор на этот постоянный аргумент католиков, защищая Византию и подчёркивая духовную чистоту поствизантийских греков: не отягощённые заботами мирского государства, греки были свободными в поисках царства Вожьего, пусть и под контролем турок. Они утратили власть, но для спасения душ именно это было их привилегией.

Интересно, что инициаторами дискуссии были католические авторы. Так, они отстаивали мысль, что именно за отвержение Флорентийской унии на греков пришёл Вожий суд в виде потери столицы империи и турецкого ига. О греховности в связи с вопросом единства Церквей, отступничестве от правдивой христианской веры (апостазия), даже о желании греков быть под властью турков, а не Папы Римского, писали Бенедикт Гербест и Пётр Скарга[177]. Последний даже писал о том, что если «византийщики» возвратятся к Господу Богу и церковному единству, то избегнут суда и не попадут под языческую руку.

Польско-католические полемисты использовали аллегорическую притчу Папы Николая V 1453 г., а также опубликованные в Вильно в 1581–1583 гг. письма Цареградского патриарха Схолария[178]. Считается, что падение Константинополя используется в качестве символа, так как Византия уже давно не фигурировала в европейской политике. Одновременно подчёркивалось, что Константинополь был взят в праздничный день Сошествия Святого Духа, что рассматривалось как чёткий знак суда Вожьего[179].

---

[176] Автор сочинения имел достаточно чёткое представление о том, что «панство грецькоє світськоє прийшло в руки сарацинскії за гріхи християнськії»: Пересторога // *Українська література XVII ст.* К., 1987. С. 28.

[177] Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historya: dla iedności. Z kościelnej dłusszey historiey, dla Rusi nawrocenia pisaney, wypisał to x. Benedykt Herbest, societatis Iesu kapłan, za starszych swoich pozwoleniem // *Памятники полемической литературы в Западной Руси.* Кн. 2. (Русская историческая библиотека. Т. VII). Стб. 581–600; Skarga, P. *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem, i o greckiem od tej jedności odstąpieniu.* Kraków, 1885. S. 187.

[178] В одном из писем патриарх в форме плача о доле поруганной турками христианской веры допускал, что это является результатом схизмы (отступничества) православных от Римской церкви.

[179] Stradomski, J. *Spory o «wiarę grecką» w dawnej Rzeczypospolitej.* S. 229.

Через полвека Пётр Скарга подал расширенную характеристику библейских судов, павших на Израиль. В отношении Византии получалось, что, пока она находилась в послушании Римской церкви, Бог её защищал, когда же греки отступили от единства, то подобно евреям, подверглись Божьему гневу, что произошло в день Сошествия Духа Святого и выразилось в падении Константинополя[180]. Интересно, что падение «грешного» Константинополя в день упомянутого светлого праздника могло сыграть роль важного аргумента в системе доказательств, выдвинутых Римской церковью против православных, однако этого не случилось, так как якобы совершённый факт не соответствовал действительности. Пасха 1453 г. выпала на 1 апреля, а штурм столицы начался в Пасхальный понедельник[181]. Упомянутая неточность является очередным доказательством того, что в полемике использовались любые аргументы, в том числе и фальсификации.

В посттридентской Римской церкви указанные и другие аргументы использовались с целью доказательства того, что христианское спасение невозможно в Православных церквях. На основе этого выводилось заключение о *Единой правильной церкви*. Из этого напрашивался вывод о том, что православным русинам остался единственный правильный выход – присоединиться к Римской церкви. Упомянутая апология правдивости Римской церкви наиболее ярко изложена Петром Скаргой, поэтому его идеи считаются квинтэссенцией посттридентской идеологии отношения к Восточной церкви. Позже похожие мысли развивал в последний (унийный) период своей жизни Мелетий Смотрицкий, который склонялся к мысли о том, что именно отделение греческого христианского Востока от Римской церкви является источником его упадка[182].

Как отвечали на эти и другие упрёки православные книжники Киевской митрополии? Одним из первых на них отреагировал Мартин Броневский, который в «Апокризисе Христофора Филалета» размышлял, что, согласно логике католиков, даже святые отцы Восточной церкви не имели бы возможности спастись, что, конечно, выглядело полным абсурдом[183]. Кроме этого, другим важным аргументом было наличие в Восточной церкви большого количества святых, мучеников за веру и т.п. (один из авторов – Ивана Вишенский и др.), которые спокойно «вжились» в теологию Римской церкви.

---

[180] Dubowicz, J. *Hierarchia albo o uwierzchności w Cerkwi Bożej*. Lwów, 1644. S. 151–152.

[181] Runciman, S. *Upadek Konstantynopola*. Warszawa, 1994. S. 116–123.

[182] Smotricki, M. Apologia peregrinatiej do krajów wschodnich... do... narodu... ruskiego... sporządzona i podana // *Collected Works* of Meletij Smotryckyj / With an Introductin by David A. Frick. Cambridge, 1987. P. 193.

[183] Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета в двух текстах, польском и западнорусском 1597–1599 г. // *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Кн. 2. (Русская историческая библиотека. Т. VII). СПб., 1882. Стб. 63.

Захарий Копыстенский пошёл дальше, считая, что перегринация (путешествие, странствие) восточных святых на Запад является примером их миссийной услуги, цель которой – возвращение утраченной Римской церковью чистоты веры. Таким способом полемист стремился доказать, что именно эти аргументы помогут повернуться к первичному эклезиальному равновесию во Вселенском христианстве[184].

Конечно, были и моменты, которые сближали позиции противников в полемике. Так, большинство писателей и хронистов твердо стояли на позициях тринитаризма, т.е. они практически одинаково пропагандировали в своих произведениях идею абсолютной истины Святой Троицы. Причём так думали православные (Артемий, Василий Суражский-Малюшицкий, Стефан и Лаврентий Зизаний, Леонтий Карпович, Сильвестр Косов, Афанасий Филипович), протестанты (Сымон Зак, Андрей Волян, Ян Лициний Немысловский, Войтех Салинариус), католики (Пётр Скарга, Мартин Лашч, Бенедикт Гербест), униаты (Ипатий Потей, Иосиф Вельямин Рутский, Лев Кревза, Иософат Кунцевич, Илья Мораховский, Антон Селява) и др.[185].

При этом предметом расхождений, как и раньше, была проблема происхождения Святого Духа. Участники полемики прилагали немало усилий в пользу своей аргументации, однако с равным успехом они цитировали Библию, решения Вселенских соборов, отрывки из сочинений византийский авторов Дионисия, Ареопагита, Кирилла Ерусалимского, Юстина, Григория Ниязинзина, Василия Кессарийского, Григория Нисского, Епифания Кипрского, Ивана Дамаскина и др.

Византийское наследие привлекало внимание и еретиков, идеи и взгляды которых распространялись на территории ВКЛ. При этом наибольшее внимание исследователей обращено на личность Феодосия Косого, бежавшего в Литву[186]. Взгляды Ф. Косого отобразились в ряде украинско-белорусских памятников второй половины XVI в. В частности, обсуждался вопрос о византийских корнях институтов, вероучения и культовой практики восточно-славянского православия.

---

184 Палинодия, сочинение Захарии Копыстенского 1621 г. // *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Кн. I. (Русская историческая библиотека. Т. IV). СПб., 1876. Стб. 625–528.

185 На это обратил внимание Иван Саверченко: Саверчанка, І. *Aurea mediocritas: Кніжна-пісьмовая культура Беларусі*. С. 219.

186 См. наиболее систематическое изложение проблемы: Дмитриев, М. В. *Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.* М., 1990. См. также критические заметки В. Земы относительно трактовки М. Дмитриевым проблемы Реформации у восточных славян: Зема, В. Руськомовні реформаційні пам'ятки та вчення Феодосія Косого: спростування історіографічного міфу // *Україна в Центрально-Східній Європі*. Вип. 3. К., 2004. С. 139–162.

Самым интересным в упомянутом контексте является «Письмо половца Ивана Смеры к Великому князю Владимиру Святому», напечатанное в произведении протестантского автора Христофора Сандиуса «Ядро церковной истории», позже перепечатанное протестантским историком Андреем Венгерским[187]. По поводу содержания и вопроса об аутентичности источника, а также его авторстве было высказано немало разнообразных, временами даже противоположных, мнений в оценках исследователей различных периодов[188]. Что касается «византийского» наследия, то здесь интересно то, что в письме говорится о путешествии Ивана Смеры в Александрию в составе делегации, посланной князем Владимиром, критикуется «греческое» богослужение (Иван Смера якобы призывал князя Владимира не принимать греческую веру и обычаи), что могло нанести удар по престижу Православной церкви и др. Современные исследователи считают, что, несмотря на явные признаки фальсификата, источник во второй половине XVI в. был распространён и его содержание следует интерпретировать в русле пересмотра роли византийского наследия восточно-славянской реформационной мысли второй половины столетия. Так, Михаил Дмитриев видит распространённость подобных представлений в украинско-белорусских памятниках той эпохи, например, в сборниках поучений из коллекции Ю. Яворского, маргиналиях Креховского апостола, Няговских поучениях, записках волынского свободомыслящего на полях Острожской Библии, в которых красной нитью проходит мысль, осуждающая не только местное духовенство, но и византийских патриархов, в общем – критикуются основы Греческой церкви[189].

Подытоживая, отметим, что византийское наследие в разных измерениях составляло основу украинско-белорусской религиозной культуры и книжности исследуемого периода, однако с течением времени всё более ощутимыми становились влияния латинского Запада, что составило существенное отличие украинско-белорусской культуры (православной и униатской) от тех образцов культуры, которые сложились в Московской Руси.

---

[187] Личность Ф. Косого, а также источниковедческие аспекты «Письма...» детально изложены М. Дмитриевым в статье: Дмитриев, М. В. «Византийская тема» в восточнославянской реформационной мысли второй половины XVI в. // *Византия. Средиземноморье. Славянский мир.* М., 1991. С. 141–154.

[188] См.: Малышевский, И. И. Подложное письмо половца Ивана Смеры великому князю Владимиру Святому // *Труды Киевской духовной Академии.* 1876. № 6. С. 472–553; № 7. С. 141–233; Франко, І. Студії на полі карпато-руського письменства XVII–XVIII ст. // *Записки Наукового товариства імені Шевченка.* Т. 41. Львів, 1901. С. 29–40; Голенченко, Г. Я. Новые письменные источники о деятельности русских еретиков в Белоруссии и Литве во второй половине XVI в. // *История книги, книжного дела и библиографии в Белоруссии.* Минск, 1986. С. 148–168 и др.

[189] Дмитриев, М. В. «Византийская тема» в восточнославянской реформационной мысли второй половины XVI в. С. 150–152.

2.4. НОСТАЛЬГИРУЯ ПО ИМПЕРИИ, ИЛИ BYZANCE APRÈS BYZANCE В СРЕДНЕВЕКОВОЙ МОЛДАВИИ (второй половины XV–XVIII в.)

Понятие *Византии после Византии* было введено в научный обиход известным румынским историком Николае Йорга, привлекшим внимание исследователей к политическому, социальному, культурному наследию Византийской империи. В опубликованной в 1935 г. книге «*Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*» в противоположность дискуссиям о закате империи и её эпилоге – падении Константинополя в 1453 г. и последних осколков византийской государственности, Морейского деспотата и Трапезунда (в 1460–1461 гг.) автор представил «образ выжившей Византии»[190] на юго-востоке Европы, наделив историческую эпоху классического и позднего Средневековья в Дунайских княжествах, Валахии и Молдавии значением *византийской преемственности*[191]. По его мнению, византийские институты и идеи, сохранившиеся посредством людей и культурных автономий, обрели здесь формы наследуемой цивилизации, ставшей фактором идентичности сообществ, вплоть до времён укрепления и распространения идеологий национального государства.

Издание данной книги, можно полагать, было откликом на развёрнутые поиски новой геополитической идентичности Юго-Восточной Европы в период между двумя мировыми войнами XX в. Византийская преемственность, на данном этапе в румынской, как и в юго-восточной историографии, представлялась исторически очевидным фактом, основывавшемся на преобладающем в общественном

---

[190] Cândea, Virgil. *Postfață*, in Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, Editura Enciclopedică Română, București, 1972. P. 266.

[191] Iorga, Nicolae. *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*, Institute d'Études Bizantines, Bucharest, 1935.

сознании образе Православной церкви, как сохранившей традиции и приобщившей народы к византийскому духовному наследию[192]. Сакральные образы истоков государств и народов Юго-Восточной Европы, унаследовавших византийский принцип *симфонии* (греч. *συμφωνία*), определившие особую роль православию в национальной мифологии, на другом полюсе дискурса о византийском наследии обратились, однако, воплощением черт старомодного и вредного традиционализма. Состязание между византийской традицией и модернизацией европейского толка, под воздействием которой в период XIX – начала XX в. воплощался проект национального государства и объединения румын, закрепил образ Византии как препятствия на пути ранней модернизации, застоя по отношению к Западной и Центральной Европе, вредного и бесполезного наследия, вовлёкшего румын в проекты становления империй, перенявших идеологию «Нового», «третьего Рима»[193]. Румынский исследователь Александру Дуцу в своих рефлексиях над стереотипами *византинизма* и механизмами, их произведших, отмечал, что «в эпоху модернизации обществ юго-восточной Европы возникла напряжённость между культурной традицией, которая, казалось, хранила устаревшие структуры, и модернизацией, воплотившей свободу, равенство и процветание»[194]. Поколение революции 1848 г., к примеру, полностью впитавшее западные идеи, столкнувшись с динамичной культурой, светской, процветающей, выступило против старого негибкого общества, обременённого страданиями и суевериями, и воплотивших черты *византийщины* и *фанариотизма*[195].

В этом контексте историки, исходя из присущих данному этапу методологических подходов, применённых при основании концептов «нация», «государство», и хранившие особое почтение к «целостности структур» и «непреложным законам развития», выстроили и предложили своё определение и обстоятельства *цивилизационного выбора* до и после падения Константинополя в 1453 г.[196]. В частности, выбор знати валашских княжеств на протяжении XIV в. и первой половины XV в. объяснялся следствием «преимущественно, интеллектуальных и культурных влияний, в том числе, посредством

---

[192] Leustean, Lucian N. *Orthodoxy and political myths in Balkan national identities*, in «National Identities», Vol. 10, No. 4, December 2008. P. 421–432.

[193] Lovinescu, Eugen. *Istoria civilizației române moderne*, 3 vol., București, ed. Ancora, 1924–1925.

[194] Duțu, Al. *Y-a-t-il une Europe Orthodoxe?* // Buletinul Institutlui de Studii Sud-Est Europene, VII. 1997. P. 22.

[195] Там же.

[196] См. Laurent, V. *Les études byzantines en Roumanie 1939–1946* // Revue des études byzantines. T. 6. 1948. P. 241–268.

установленных [с Византией] прямых политических взаимоотношений»[197]. Христианство рассматривалось в качестве составляющего звена этногенеза румын, а византийское крещение славяно-болгар непосредственно «отобразилось на последующем развитии церковной организации, культуры и духовной жизни к северу от Дуная»[198]. В исторической литературе сложились и утвердились концепции о том, что введение «славяно-византийского обряда» было обусловлено принятием румынских княжеств под юрисдикцию Константинопольского патриархата, как и особой роли румын в византийской преемственности, оставшихся до наших дней единственным романским народом среди православных, следовательно, «сохранивших лингвистические связи с Римом и духовные с Константинополем»[199].

Научные споры о влиянии Византии на карпато-дунайское пространство, неминуемо, коснулись характеристик произведённых заимствований и преобразований. Критики определения *Византии после Византии* выразили свои сомнения относительно нодлинности наследуемых форм, которые могли возникнуть не в центре, а на одной из периферий византийской цивилизации. Более того, было подчёркнуто, что передача византийских моделей политической власти, письменности, культуры произошла при посредничестве юго-дунайских соседей – болгар и сербов, а это не могло обойтись без заимствований характерных элементов «неимперскости» или сопротивления «проектам наднациональных политических объединений»[200]. Андрей Пиппиди, посвятивший свою книгу византийской политической традиции в румынских государствах, отметил, что на протяжении XVI и XVII вв. румынские правители не присваивали себе имперских титулов, а лишь предпочитали «ограничиваться уклончивыми или прямыми намёками по поводу природы своего достоинства, близкой по сущности к имперской»[201]. По его мнению, гипотеза *translation imperii* в румынских княжествах противоречила самой конфигурации политической власти, разделённой между несколькими административными и культурными центрами – Тырговиште или Бухарест в Валахии и Сучава или Яссы в Молдавии. Стремление господарей Валахии и Молдавии принять на себя роль наследников византийских императоров часто оказывалось плодом литературного творчества и никогда не являлось предметом достижимых проектов. Автор указывает, что

---

197 Elian, Al. *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea // Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare. Culegere de studii*, îngrijită de M. Berza, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964. P. 97–179.

198 Păcurariu Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1993. P. 66.

199 Там же. P. 68.

200 Pippidi Andrei. *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI–XVIII*, Bucureşti, ed. Corint 2001. P. 12–13, 20.

201 Там же. P. 13.

в действительности *возрождение Византии* для румын был двойственным политическим идеалом. Проекты восстановления Византии, связанные долгое время с необходимостью освобождения Константинополя, не соответствовали текущим интересам, а участие западных стран в антиосманских кампаниях в корне меняло их смысл, и, вероятно, могли иметь нежелательные последствия. В конечном итоге, автор утверждает, что феномен *византийской преемственности* в истории средневековой Молдавии и Валахии может рассматриваться в контексте лишь постоянно согласованной с политической конъюнктурой *символической принадлежности*[202].

Сорок лет спустя после издания книги Николае Йорга было выражено мнение, что, по сути, концепция *Byzance après Byzance* свидетельствует о том, «что народы юго-востока Европы, в нервую очередь румыны, смогли выразить себя лишь со значимой помощью Византии, в противовес ей, выстраивая собственный *non-Byzance*»[203]. Впрочем последующие исследования обусловили ряд вопросов и научных дискуссий по направлениям: Было ли в средневековой Молдавии и Валахии представление о *возрождении Византии* политическим идеалом, нормативной парадигмой, «горизонтом ожиданий», мифом или ностальгией по образу Царьграда? Каковы были отголоски имперской идеи или её попытки возрождения в политической практике, социальной памяти или книжной традиции? В контексте развёрнутых полемик о византийской преемственности народов Юго-Восточной и Восточной Европы особый интерес представляет концепция культурной идентичности. Это непосредственно определило исследовательские проблемы, в том числе данного раздела: В чём проявлялась несогласованиость между идеалом и воссозданной практикой, проектами и их разночтениями? Какое влияние оказывал на эти процессы пограничный статус средневековой Молдавии по отношению к Византийской империи, а в последующем Османской и Российской империям? Происходили ли перемены в сохранённых образах прошлого, чем обусловлены чередующиеся отдаления и сближения с данной традицией в период от 1453 г. вплоть до конца XVIII в.?

Без сомнений, ответы на многие вопросы ведут к началу исторической эпохи. Основание «Нового Рима» в IV в. на берегах Босфора обозначило смещение центра Римской империи на Восток и в очередной раз перечертило пространство Юго-Восточной Европы как зону конвергенции цивилизаций[204]. Британский историк Дмитрий Оболенский в своей книге «*Византий-*

---

202 Pippidi Andrei. *Tradiția politică bizantină...* C. 22.

203 Georgescu, Valentin Al. *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, 1980. P. 289; apud: Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, București, ed. Nemira, 2003. P. 16.

204 Condurachi, Em., Theodorescu R. *Europa de Est, arie de convergență a civilizațiilor (I)* // Revista de istorie, T. 34. № 1. P. 32.

ское содружество наций» представил этапы крутого поворота в истории Восточной Европы, вовлёкшего её народы и государства в политическую и культурную орбиту империи[205]. В юго-восточной части Европы северная граница Византийской империи, установленная после завоеваний императора Василия II к 1019 г., шла вверх по Дунаю до впадения в него реки Драва и далее по её нижнему и среднему течению. К северу от этой линии простирались земли, «которыми византийцы никогда не владели, но которые они рассматривали, по крайней мере, в раннем Средневековье, как входящие в сферу их влияния»[206]. Причины этого были отчасти идеологическими, отчасти политическими, так как «византийские правители, считавшие себя преемниками Цезарей Рима, хорошо помнили, что те владели некогда Паннонией и Трансильванской Дакией и что во II в. н.э. римские легионы вступили в Словакию и продвинулись на север до предгорий Карпат»[207]. Кроме этого, постоянное давление на центральную власть с окраины образовало специфическую конфигурацию политического универсума Византийской империи. Внимание к задунайским землям диктовалось и тем, что, начиная с III в. и вплоть до IX в., это пространство было «плавильным котлом» для племён, постоянно держащих под напряжением *limes* империи, которых приходилось укрощать «средствами византийской дипломатии и культуры». В рамках византийской идеологической парадигмы политическая деятельность осмысливалась лишь как область проявления Божественной воли и воплощения христианских императивов, а пространство империи, её границы должны были расширяться за счёт народов и территорий, привлечённых как христианским миссионерством, так и политическими средствами. Так же непосредственная связь Балкан с Задунавьем была обусловлена проходящими через эти пространства торговыми путями, как и ведущими к Босфору, Эгейскому и Адриатическому морям из Центральной и Северной Европы или с Востока направлениями военных вторжений[208]. Упрочение болгарского владычества и появление новых центров политической жизни в этой части Европы, по мнению автора, привели к развитию общественных институтов, формированию этнического самосознания и вскоре устремлению взоров к плодам византийской цивилизации в северной части Балканского полуострова. Данные процессы развивались во второй половине IX в., относительно мирный период, и продолжались на фоне бурных катаклизмов, сотрясавших полуостров в X в., вплоть до конца первого тысячеле-

---

[205] Оболенский, Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов.* М., 1998.

[206] Там же. С. 145.

[207] Там же.

[208] См. *Istoria românilor*, vol. III: *Genezele româneşti*, coord. Ştefan Pascu, Răzvan Theodorescu, ed. Enciclopedică, Bucureşti, 2001. P. 29–38, 288–305.

тия, когда *Византийское Содружество Наций* в Восточной Европе достигло наибольших размеров и «не виданного до того времени культурного и политического единства»[209]. Вопреки спаду политических связей во второй половине XII в. и на протяжении XIII в. народы и государства от Финского залива до южного Пелононнеса, от Адриатического моря до Кавказа были объединены византийским влиянием на их религию, культуру и общественные институты, поддерживали в той или иной степени узы верности по отношению к Византийской церкви и империи либо непосредственно входили в её состав.

Д. Оболенский, согласившись в целом с концепцией *Византии после Византии*, не разделил, однако, стремления рассматривать данные процессы преимущественно в категориях этничности. По мнению автора, статус вассалов по отношению к Порте не мешал правителям Валахии и Молдавии ощущать себя единственными христианскими правителями, сохранившимися в Юго-Восточной Европе. Торговля зерном и скотом приносила значительные богатства, и это позволило им оказывать поддержку и покровительство церквам Константинополя, Александрии, Иерусалима, а также монастырям горы Афон. В силу этих и других причин, считает автор, «они считали себя наследниками византийских императоров», а к северу от Дуная под их покровительством складывалась своего рода «Византия в миниатюре», признанная на большей части Юго-Восточной Европы и в христианских общинах Ближнего Востока, «пропитанная политической и культурной традицией империи гораздо глубже, чем их современники в России, московские цари»[210].

Образовавшиеся два румынских средневековых княжества – Валахии к 1330 г. и Молдавии к 1359 г., несомненно, имели характерные контексту Юго-Восточной Европы и исторической эпохе черты. Эти процессы непосредственно предусматривали создание собственных церковных иерархий, а обстоятельства признания Константинополем Молдавской православной митрополии, произошедшей, по мнению румынских историков, в 1387 г. или немного ранее, непосредственно относятся к вопросу международного политического признания Молдавского княжества и подтверждения юрисдикции одного из фундаментальных институтов средневекового государства. Достижение этой цели потребовало немало усилий от молдавских и валашских господарей на фоне стремления Вселенского патриархата устанавливать во главе признанных церковных структур лишь греческих архиереев. Конфликт с патриархатом, возможно, был обусловлен именно проявлением интересов местной политической знати и церковной иерархии, существую-

---

[209] Оболенский, Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов.* С. 79, 218.

[210] Там же. С. 221, 394–395.

щей к этому времени *de facto* в рамках Молдавского государства. Историки придерживаются мнения, что в контексте непререкаемого авторитета Константинополя церковная жизнь в Молдавии во второй половине XIV в., в частности, малое и среднее духовенство, имела тесные отношения с галичской епархией, обозначенной в византийских записях в качестве епископата (1328, 1347) или митрополии (1303–1305, 1341)[211]. Это позволило молдавскому господарю Петру Мушату (1375–1391) убедить именно галичского митрополита посвятить в сан двух епископов Молдавии: митрополита Иосифа и епископа Мелетия. В ответ патриарх Константинопольский Антоний IV отказался признать Иосифа митрополитом Молдавии, возвёл в сан Теодосия и Еремию, а за отказ принять их в Молдавии предал анафеме господаря и всё население страны[212]. После долгих переговоров и безуспешного визита в 1395 г. послов Молдавской церкви под началом протопопа Петру конфликт при господаре Александре чел Бун [Добром] (1400–1432) удалось разрешить. В Сучаве – резиденции молдавского господаря – произошла интронизация Иосифа в качестве митрополита, с признанием Молдавской церкви как находящейся под юрисдикцией Вселенского патриархата[213].

Впрочем, грядущий период, по мнению некоторых исследователей, не был лишён проявлений *религиозного национализма* – второй весомый удар, нанесённый по *византийскому универсализму* после распада империи и потери её западной части. Согласно мнению некоторых исследователей, падение Константинополя вызвало разрыв отношений Молдавского княжества с патриархатом на несколько десятилетий и смещение последнего из греков с престола митрополита Молдавии – Иоакима, так как их продолжение для Молдавии означало бы признание присоединения к Милетт-Руму и подчинение султану[214]. В данном случае, как ни парадоксально, турецкая Порта

[211] См.: *Istoria românilor*, vol. III: *Genezele româneşti*, coord. Ştefan Pascu, Răzvan Teodorescu, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 2001. P. 598.

[212] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1993. P. 108.

[213] О дискуссиях вокруг статуса, обозначенного исследователями как *равному автокефалии* или *элементов местной автономии* Молдавской церкви в период XV–XVI вв., см.: Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chişinău, Ed. Ştiinţa, 1993. P. 112–113; LIviu Pilat, *Între Roma şi Bizanţ. Societate şi putere în Moldova (secolele XIV - XVI)*, Iaşi, Editura Universităţi «Al. I. Cuza», 2008; Dan Ioan Mureşan, *Patriarhia ecumenică şi Ştefan cel Mare. Drumul sinuos de la surse la interpretare*, in *În amintirea lui Alexandru Elian: Omagiere postuma a reputatului istoric si teolog, la zece ani de la trecerea sa in vesnicie*, ed. Vasile Muntean, Timişoara, Arhiepiscopia Timişoarei, 2008. P. 121–130.

[214] О дискуссии вокруг данной проблемы см.: Ştefan S. Gorovei, *Un episod din «recuperarea» Bizanţului: prima «opera» a spătarului Nicolae «Milescu»*, in «Anuarul Institutului de Istorie 'A.D. Xenopol'», tom XXII, 1985/2. P. 441–460; Liviu Pilat, *Ioachim, Teoctist I şi sfârşitul «perioadei bizantine»*, in «Analele Putnei» I. 2005. 2. P. 73–90.

внесла свой вклад в поддержку христианского универсализма Византии. Не делая различий между религиозной и этнической принадлежностью, османы определили христиан к населению, находящемуся под началом Константинопольского патриархата. В этом случае власть императора над христианами переходила в руки патриарха, потерявшего свободу в данный период, но не авторитет среди своей паствы[215]. В *берате*, выданном в январе 1454 г. султаном Мехмедом II, Константинопольский патриарх признавался *этнархом* (милет-баша), визиром султана всех христиан, главой Православной церкви на захваченных территориях, но и за её пределами[216]. Так же в бератах 1483 г. и 1525 г., выданных турецкими султанами Ваязидом II и Сулейманом I, находим упоминание двух Дунайских княжеств – Валахии и Молдавии, находящихся в подчинении патриархата. Во второй грамоте султана 1525 г. указывается также порядок признания патриархатом Валашского и Молдавского митрополита, описанный позже Димитрием Кантемиром в *Описании Молдавии*, идентичный порядку назначения митрополита Киева, отошедшего в 1465–1467 гг. под юрисдикцию Константинопольского патриархата[217].

Вскоре после падения Константинополя редкие кампании осман на Молдавию[218] сменились постоянным военным давлением и чередой тяжёлых сражений и перемирий на протяжении второй половины XV в., завершившихся завоеванием османами Килии, Аккермана[219] и началом выплат дани Порте. Новая попытка господаря Петру Рареша (1527–1538 и 1541–1546) отбросить османское господство вызвала в 1538 г. разрушительную кампанию Сулеймана I, следствием которой было установление османского сюзеренитета и аннексия Буджака и Тигины. Вместе с тем турецкие завоевания на Валканском полуострове и падение Константинополя определили уникальное положение Валахии и Молдавии. Сохранив относительную политическую и культурную автономию на протяжении XV–XVII вв., молдавские и валашские господари освоили роль защитников культурных и духовных традиций Византии на юго-востоке Европы. Не исключая взаимодействия между традицией и инновацией данных процессов, впредь политические проекты господарей дополнялись несколькими компонен-

---

215 Babuş, Emanoil. *Bizanţul, istorie şi spiritualitate*, Bucureşti, Ed. Sophia, 2003. P. 329–330.

216 Runciman, Steven. *The Great Church in Captivity: a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge University Press, 1968. P. 169–172.

217 Mureşan, Dan Ioan. *Bizanţ fără Bizanţ? Un bilanţ* // Studii şi Materiale de Istorie Medie, Vol. XXVI. 2008. P. 294–295.

218 Первая кампания османской армии против Молдавского княжества произошла в 1420 г.

219 Рум. – Четатя Албэ (Cetatea Albă).

тами – помощь Афону и православному Востоку, соблюдение принципов соответствующих греко-романской модели и византийскому идеалу (*concordia*) – придающих особый смысл, торжественность и сакральность институтам внутреннего правления и внешнему противодействию османской Порте[220]. В данном контексте нужно отметить, что военные кампании османов на юго-востоке Европы, вызвавшие падение Сербского деспотата в 1459 г. и Морейского деспотата в 1460 г., покорение Трапезундской империи в 1461 г., королевства Босния в 1463 г. и Албании в 1468 г., как и другие последующие события, периодически вызывали волны скитальцев, направляющихся на север к христианской Европе. Греки среди других, нашедших пристанище в Молдавии, Валахии и Трансильвании и несших с собой богатое идеологическое и духовное наследие, подпитывавшее внутреннюю политическую и церковную жизнь румынских государств и антиосманское сопротивление. Также они всё чаще встречаются при дворах господарей, расширяя своё участие в привилегиях боярства посредством выслуженных или приобретённых поместий[221]. Третий брак Штефана III чел Маре (Великого) с Марией Мангупской исходил, по-видимому, из стратегии политического альянса с византийской императорской династией, спланированной в период 1471–1475 гг. и закончившейся завоеванием турками юго-восточной части Крыма и падением под их натиском Мангупской крепости[222]. Исследователи не нашли подтверждения гипотезе имперских притязаний Штефана Великого (1457–1504) на наследие императорского трона, однако, по мнению некоторых из них, развитие имперской идеи в румынских княжествах, в частности средневековой Молдавии, может составить «недостающее звено в преемственности Православной империи от второго к третьему Риму»[223].

В опубликованном в 1964 г. труде румынского исследователя Александра Елиана о взаимоотношениях Византии и Молдавского княжества в XV в. отдельный раздел посвящён сообщению Молдавского митрополита Георге IV (1723–1729) о визите в Килию византийского императора Иоана VIII Палеолога (1425–1448) и о его встрече с молдавским господарем Александром Добром. Описание данного события, довольно часто встречающееся в молдавской исторической традиции XVIII и XIX вв., по заключению автора, прошло определённый путь развития, превратившись в историческую легенду со многими политическими подоплёками. В синодальном акте митрополита

---

220 Pippidi, A. *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, București, Ed. Corint, 2001. P. 81.

221 Там же. P. 79, 83.

222 Matei Cazacu, *Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène de la Turcocratie (Xve–XVIe siècles)* // Revue d'études roumaines. XIX–XX. 1995–1996. P. 157–181.

223 *Bizanț versus Bizanț: introducere la o dezbatere privind devenirea românească*, coord. Mihail E. Ionescu, București, Editura Militară, 2010. P. 94.

Якова Путняну от 1 января 1752 г., обращённого против проникновения греков в церковную иерархию Молдавии, это эпизод «укрепился» новыми деталями, ставящими акценты на правовой независимости Молдавской церкви. Описанные в легенде встреча и диалог двух суверенов заканчиваются тем, что вернувшийся в Константинополь император в знак уважения выслал Александру *корону* и *пурпурную мантию* (*sic*), сохранившиеся впоследствии в традициях господарских одеяний, и выполнил сделанное обещание, предоставив независимость Молдавской церкви наподобие «Охрида, Ипека или Кипра». Собор одобрил, подкрепляя это решение документами, которые якобы хранились в монастыре Нямц до польской кампании во времена правления Думитрашку Кантакузино (1673, 1674–1675, 1684–1685) и упомянуты в записях митрополита Георге[224]. Интересно, что и Димитрий Кантемир приводит в пример, несколько ранее в *Описании Молдавии (Descriptio Moldaviae)*, другой символ признания независимости – присланная императором *diadema regium*. Подобные всплески рефлексий книжников на тему независимости Молдавии в начале XV ст. могли быть вызваны произведённой находкой митрополита Дософтея (1624–1693) в монастыре Пробота, а точнее – грамотой 1392 г. господаря Романа I, содержащей обращение *велики самодержавныи*[225]. Письменная находка впоследствии оказалась настолько важной, что неоднократно воспроизводилась многими авторами, а для Димитрия Кантемира, как и описывал митрополит Георге, участие Молдавии в сообществе непокорённых государств, но находящихся в начале XIV в. под духовным началом византийского василевса, имела особый смысл, подкреплённый наследуемыми символами политической власти.

Данная легенда в начале XXI в., когда казалось, что все её мифологические обстоятельства известны, получила развитие и «новые детали» в книге экс-президента Петра Лучинского «*Молдова и молдаване*»[226]. Упомянув в нескольких местах унаследованный на короткий срок средневековой Молдавией статус «второй Византии» и приобретённое молдаванами в составе Российской империи «имперское сознание», автор в стиле постсоветского историко-политического канона в начале главы о господаре Александре Добром и образовании административных политических структур приводит детали посещения «нашей страны» византийским императором. Цитируя летописца, автор утверждает, что, возвращаясь из Вены в Константинополь, Иоанн II Палеолог (*sic*) остановился в Сучаве, был принят Александром и со всеми почестями препровождён до Галац. «...вернувшись в Константи-

[224] Elian, Al. *Moldova şi Bizanţul în secolul al XV-lea*, in *Bizanţul, Biserica şi cultura românească. Studii şi articole de istorie*, Iaşi, Ed. Trinitas, 2003. P. 39–41.

[225] Costăchescu, M. *Documente moldoveneşti înainte de Ştefan Mare*, vol. I, Iaşi, 1931. P. 7–13; apud: Elian, Al., *Op. cit.* P. 51.

[226] Лучинский, П. *Молдова и молдаване* / пер. Б. Мариана. Кишинёв, 2006.

нополь, самодержец послал Александру императорскую корону, пурпурную мантию и золотой пояс, что фактически являлось международным признанием Молдавской государственности. Тогда же митрополит Иосиф получил от императора хламиду – шёлковую архиерейскую одежду и митру, а жена Александра Анна – чудотворную икону Божьей Матери. Сей господарь, – продолжает автор, – создал Бессарабию, отодвинув восточные границы Молдовы до Днестра»[227].

Другим немаловажным культурным фактором образовавшегося Пограничья на юго-востоке Европы является то, что проникновение христианства на север от Дуная, начиная с XI в., происходило посредством церковно-славянского языка, пришедшего в Валахию и Молдавию из Болгарии и Сербии. Церковный славянский язык стал языком канцелярии и протокола господарского двора, сохранив неизменным свой статус до середины XVII ст. Православная церковь и язык его литургии стали проводником византийской культуры, а круг литературных источников до второй половины XV ст. состоял почти полностью из византийских и южно-славянских переводов. Наиболее ранним образцом старославянского текста местного происхождения была Летопись епископа Макария (1531–1558), покрывающая период молдавской истории от 1504 до 1551 г. Для повседневного использования в широком обращении были жизни святых и хроники, множество историй и легенд, среди которых самыми популярным были *Жизнь Александра Великого*, сербская версия которой была переписана в 1562 г. в монастыре Нямцу, старославянский перевод романа-жития *Варлаам и Иоасаф* и *Синтагма* – свод византийских законов Матея Бластареса.

В сложившемся контексте развиваются отношения и с польско-литовско-украинскими православными сообществами, формируется особая культурно-религиозная среда. В Киеве и в Брацлаве православная знать сохранила своё влияние и поддерживала, как и в Подолье, Волыни и частично Красной Руси, тесные связи с греческим духовенством и молдавской знатью. В 1589 г. участвовавший при учреждении Московского патриархата и закрепивший за Москвой на историко-каноническом уровне определение «третьего Рима»[228] патриарх Константинополя Иеремия II возвращается через польские земли и принимает участие в обустройстве местных церковных иерархий, нуждавшихся во взаимодействии перед угрозой распространения контрреформации, в частности православных «братств» в Вильне и Львове. Не менее характерным для сложившегося культурного климата в Восточной Европе представляется то, что эмиссаром престола Константи-

[227] Лучинский, П. *Молдова и молдаване*. С. 78.

[228] В грамоте Московского собора 1589 г. определение *третьего Рима* изложено от лица патриарха Константинополя Иеремия II: «...твоё же, о благочестивый царю, великое Росейское царствие, третий Рим, благочестием всех превзыде».

нополя во время Брестской унии был Никифор, один из представителей византийского аристократического рода Кантакузино. Так же представителем Александрийской патриархии был Кирилл Лукарис, известный в истории Православной церкви XVII в., последовавшими в его адрес обвинениями в сближении с лютеранством, которое как предполагают исследователи, начиналось ещё в Вильне[229].

Другим представителем данной эпохи, своеобразной «aggiornamento» восточного христианства перед лицом наступления контрреформации, был митрополит Пётр Могила (1597–1647). Потомок молдавского господарского рода Мовилэ (рум. – Movilă) Пётр Могила[230], с 1627 г. архимандрит Печерской лавры, с 1632–1633 митрополит Киевский, получил поддержку культурной среды, под началом митрополитов Иова Борецкого, Исайя Копинского и архиепископа Мелетия Смотрицкого, приложил достаточно усилий для духовного обновления православия на новой для своего времени теоретико-теологической основе. В представленном к обсуждению Священному синоду в Киеве в 1640 г. катехизисе *Confessio fidei orthodoxae* (*Православное исповедание*), против тезисов патриарха Кирилла Лукариса, митрополит отмечает лишь два пункта разногласий между православием и католицизмом[231]. Митрополит Пётр реформировал основанную в Киеве ещё в 1615 г. школу по иезуитской модели, переименовав в Академию и впервые внедрив в её учебную программу латинский, греческий, русский, польский языки, философию, арифметику, риторику, богословие и другие дисциплины.

Как и в других частях средневековой Европы или на заре нового времени, в Валахии и Молдавии умножилось число господарей, не имеющих родственной связи с господарскими династиями Басарабов и Мушатинов, но которые для поддержки своей политической легитимности на внутреннем и международном плане старались акцентировать *непрерывную связь с традицией и династической идеей.* Часто это становилось подлинной политической программой, отражалось в текстах летописей, архитектуре или живописи. Твёрдое желание утвердить непрерываемую связь с традицией и последовательность династической идеи определило в румынских княжествах в XVI–XVII вв. поиск и идентификацию предшествующих политических моделей и провело *конверсию политических моделей* в *культурно-художественную плоскость.*

Вместе с учреждением православной церковной иерархии Молдавского княжества возникла практика основания монастырей и их посвящение афонским монастырям, патриаршествам Антиохии и Иерусалима.

229 Răzvan Theodorescu, *Civilizația românilor între medieval și modern,* Vol. I, *Orizontul imaginii*, Ed. Meridian, București, 1987. P. 90.

230 Рум. – Petru Movilă.

231 Răzvan Theodorescu. *Op. cit.* P. 93.

Монашеская «республика» на горе Афон, находившаяся под юрисдикцией Вселенского патриархата согласно акту 1312 г., выданному императором Андроником II Палеологом патриарху Нифону I и подтверждённому патриархом Иоакимом I в 1498 г. Патронаж молдавского господаря Штефана Великого над афонским монастырём Зограф к 1502 г. согласно венецианскому источнику расширился над всем Афоном. Греческие монахи неоднократно заезжали и участвовали в управлении церковными делами на протяжении XV–XVIII вв. и во времена фанариотского правления (1711–1821). Среди многочисленных греческих клерикалов и учёных, которые обосновались в столицах Валахии и Молдавии, были Дионисос Комненос, Пантелеймон (Паисиос) Лигарид и Игнациос Петрицис, основавший греко-латинский колледж в городе Тырговиште в 1646 г. Неовизантийские модели просматривались в характерных чертах правления Василе Лупу (1634–1653), сумевшего поднять престиж своей страны в православном мире и организовать в 1642 г. Синод Православной церкви с участием патриарха Константинополя и митрополита Киева. В том же году при непосредственном участии Киевского митрополита, содействующего организации печатного дела в Молдавии, в Яссах были напечатаны заключения синода на греческом языке под названием *Синодальный Декрет Патриарха Парфения*. В 1640 г. Василе Лупу основал в Яссах школу с преподаванием на греческом и латинском языках.

Известно, что в течение второй половины XVII ст. греческие преподаватели часто нанимались господарями Молдавии в качестве наставников своих детей. Известный молдавский учёный и политический деятель Димитрий Кантемир учился у Иеремии Какавела, получившего образование в Константинополе, Вене и Лейпциге[232], будущего митрополита Афин Мелетиоса, а воспитанием детей его брата, Антиоха Кантемира, занимался греческий учёный Азарос Цигалас[233].

В панегирике, написанном патриархом Константинополя Афанасиосом Петалоросом, обращение к молдавскому господарю производилось как «живому приемнику императоров прежде правивших в Византии». Щедрое субсидирование и патронаж православия румынскими господарями в XVI–XVII вв. из православия поддерживали в греческой среде определённый престиж и надежду на восстановление Византийской империи. О взятой на себя роли, очевидно, говорит число догматических и полемических работ, направленных против католиков и кальвинистов, написанных греческими учёными и напечатанных в Яссах и Бухаресте, обычно за счёт молдавского

232 Коробан, В. *Дмитрий Кантемир* // Вопросы литературы. 1973. № 10. С. 151.

233 Deletant, D.J. *Some aspect of the Bizamtine Traditio in the Rumanian Principalities*, in The Slavonic and East European Review, vol. 59, Nr. 1, January 1981. C. 9.

и валашского дворов[234]. Работа печатных станков в Бухаресте и Яссах, перенимавших инициативу один у другого на протяжении второй половины XVII в., не прерывалась с помощью греческих учёных-книжников. Валашские господари Шербан Кантакузино (1678–1688) и Константин Брынковяну (1688–1714) видели себя покровителями *греческого ренессанса*[235]. С помощью Севастоса Киминитиса, бывшего директора Константинопольской академии, Константин Брынковеану в конце XVII в. основал греческую академию в Бухаресте, реорганизовав её позже, в 1707 г., под патронажем патриарха Иерусалима Хризантемоса Нотара. Немного ранее патриарх Антиохии Атанасиус Даббас посещает Бухарест с просьбой содействия в печати молитвенников на арабском языке. Впоследствии Антим Ивиряну по приказу валашского господаря берётся за издательство церковных книг на греческом и арабском языках[236]. Так же по совету Антима Ивиряну и с помощью валашского мастера Михаила в Тбилиси по просьбе правителя Грузии Вахтанга была открыта печатная мастерская, напечатавшая впервые Евангелие на грузинском языке и ещё несколько десятков книг до 1722 г., когда была разрушена турецкими завоевателями[237]. Всего лишь после нескольких лет после трагической смерти Константина Брынковяну (1714) начался новый этап истории в Молдавии и Валахии, длившийся на протяжении всего XVIII ст. – период господарей-фанариотов, греков по происхождению из константинопольских династий Фанара и назначенных турецким султаном на трон северо-дунайских княжеств. Активная политика эллинизации администрации, проводимая фанариотами, и их преданность греческой культуре гарантировали, что наследство Византии не будет забыто среди образованных христиан на Балканах. Произошло сближение двух сильных течений эллинизма: *неовизатийства* и *византийского эллинизма*. Во второй половине XVIII ст., греческие правители и торговцы принесли в Бухарест и Яссы веяния юго-восточного модерна; греческие газеты и литературу, изданную в Вене, вместе с новостями о событиях в Западной Европе[238].

Как и их предшественники, господари-фанариоты продолжали патронаж над Церковью и образованием и часто делали щедрые пожертвования. Начиная с 1776 г. греческие академии в Бухаресте и Яссах были реорганизованы принцем Александросом Ипсилантисом, который ввёл элементарные

---

[234] Среди них: *Спор о примате Папы римского*, Патриарха Ерусалима Нектариуса (1682); *Против Ереси*, Архиепископа Фессалоников Симеона (1683); *Руководство против учения Иоана Каррофиллиса*, Патриарха Иерусалима Доситея (1694).

[235] Deletant, D. J. *Some aspect of the Bizamtine Traditio in the Rumanian Principalities* // The Slavonic and East European Review. Vol. 59, № 1. 1981. P. 8.

[236] Там же. P. 9.

[237] Там же. P. 10.

[238] Там же. P. 11.

науки в учебный план, привлёк студентов и учителей из-за рубежа[239]. Вне академий стандарт обучения был определённо низким, отражая острейшие проблемы развития румынских княжеств под турецким игом в XVIII в. Андреас Волфф, врач из города Сибиу, писал относительно греческих учителей в Яссах в 1796 г. следующее: «...трудно найти один или два, кто может читать с пользой, не говоря уже о комментарии древних греческих авторов»[240]. Всё же власть над княжествами Молдавии и Валахии предполагала значительные возможности личного обогащения для господаря и его окружения, а назначение от турецкого султана на трон греков-фанариотов было делом политической интриги и подкупа, что требовало немалых средств, которые господари пытались восполнить во время короткого пребывания у власти. Эта система коррупции и эксплуатации была осуждена самими греками, такими как историки Афанасиос Ипсилантис и Константинос Дапонтес, и часто получала уничижительный эпитет *византийский*[241].

Литература фанариотской эпохи включала хроники, эпиграммы, анакреонтические стихи, учебники и теологические работы[242], которые отражают окружающий мир в первую очередь как православный с центром в Константинополе и видениями будущего возрождения Византийской империи[243]. Мессианские верования, предсказывающие освобождение греков от османского ига, распространялись и влияли на общественные настроения и развивающиеся проекты, на устремления посвящённых и на непосвящённых.

Таким образом, можно констатировать, что в эпоху поствизантийского Пограничья повые суверенные народы и династии обратились к символической инфраструктуре империи как ресурсам легитимности и власти, чтобы, в конце концов, это обернулось сменой шаблонов внутренней организации. Воле того, местоположение карпато-дунайского пространства на Пограничье империй: Римской, Византийской (Османской), Российской – на протяжении веков производило множество культурных конфигураций взаимодействия центра и периферии, как и структур идентичности.

---

239 Deletant, D.J. *Some aspect of the Bizamtine Traditio in the Rumanian Principalities*. C. 12.

240 Şăineanu, L. *Istoria filologiei române*, Bucureşti, 1895. P. 81–82 (apud: D.J. Deletant, *Some aspect of the Bizamtine Traditio in the Rumanian Principalities*. P. 12.)

241 Там же. P. 13.

242 См.: Bianu, 1., Hodos, N. *Bibliografia românească veche*, 1508–1830, vol. I, Bucureşti, 1903. P. 509–512.

243 Deletant, D.J. *Some aspect of the Bizamtine Traditio in the Rumanian Principalities*. P. 13.

ГЛАВА 3.
НОВЫЕ НАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИСТОРИОГРАФИИ

3.1. ВОСТОК И ЗАПАД В УКРАИНСКОМ ПРОЧТЕНИИ: «ВИЗАНТИЙСКИЙ ФАКТОР» УКРАИНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Отсчёт представлений современной украинской академической мысли о рецепции византийского наследия справедливо начинать с классика украинской историографии Михайло Грушевского. В своей «Истории Украины – Руси» М. Грушевский обратился к вечной теме стран нашего региона – проблеме выбора: «В первых веках своей исторической жизни Украина занимала срединное положение между влияниями ориентальной культуры и византийской – которая, впрочем, и сама была сплавом античных и ориентальных элементов. В другой половине X в. на Украине происходит неосознанный поворот от Востока к Византии»[1]. Но одновременно Грушевский утверждал, что уже князь Владимир «сознательно и энергично» подтолкнул Русь в направлении Византии. По словам историка то, что Русь попала под культурное влияние не западного, а восточного Рима – Константинополя, было совершенно естественно: «Византия была близкой географически, а культура её – и духовная, и материальная, стояла без сравнения выше; это, можно так сказать, – был горячий ясный день, тем временем как над Германией восходила бледная заря»[2]. При этом византийская культура была более близкой и своим содержанием – она восприняла не только восточные элементы, с которыми Украина была знакома непосредственно, но и славянские. «А предвидеть, что западной культуре назначено было расти, а византийской – отставать, тогда было

---

1. Грушевськiй, М. С. *Історія України – Руси*: в 11 т., 12 кн. Т. 1: до початку XI віка. К.: Наукова думка, 1994. С. 528.
2. Там же. С. 528.

невозможно». Византия находилась и политически, и культурно в зените своего могущества и славы.

Украинский историк не избегал и разных оценок «византийского поворота» Украины: «В оценке его относительно последующих результатов теперешними временами оценки отличаются: одним поворот к Византии, а не к Западу, представляется великим спасением, другим – фатальным (*событием. – О. Д.*), которое довлело потом над всей дальнейшей судьбой восточно-славянской культуры». Первый взгляд, конечно же, был свойственен российским славянофилам, второй – сторонникам западной культуры. И тут, продолжая свои рассуждения, Грушевский делает очень важный вывод, отходя от манихейского восприятия истории: «Мы же в самом этом повороте не видим ничего ни особенно спасительного, ни фатального. То, что особенных выгод от этого в конце концов мы не получили, это ясно; но сам по себе этот поворот не был ничем и вредным. Византийская культура сама по себе в любом случае была не худшей основой для дальнейшего культурного развития, чем культура римско-немецкая»[3].

Говоря о том, что презрительные взгляды на «византийщину» стали в науке пережитком, Грушевский далее обращается к историческим стереотипам: «Если у восточного славянства эта византийская культура выродилась в византийщину, виновата не она (*культура. – О. Д.*), а те обстоятельства, которые не дали возможности усвоить византийскую культуру во всей глубине и полноте, во всех её благороднейших чертах, а потом не дали этим позитивным чертам её соответственно развиться»[4]. К тому же, принятие византийской культуры совсем не означало какого-либо исключительного противодействия культуре западной – на протяжении дальнейших столетий своей истории Украина, особенно западная её часть, всё больше сближалась с западной культурой, и византийские основания цивилизации не мешали ей усваивать элементы цивилизации западной.

Но всё же Грушеский остался «географическим фаталистом»: «В богатом святыми, благородными, даже временами блестящими устремлениями, но сомнительном своим реальным содержанием историческом наследии, которое тысячелетие исторической жизни передало современным поколениям, – украинская территория во многом виновата»[5].

Кроме «историософской экспертизы», Грушевский в «византийском блоке» углублённо анализировал вопросы церковной организации – отношения Русской церкви с патриархом и императором, а также рецепцию византийского права.

---

[3] Грушевськiй, М. С. *Історія України – Руси.* Т. 1. С. 528–529.

[4] Там же. С. 529.

[5] Там же. С. 16.

Дело в том, что с организационной точки зрения земли Киевского государства составляли, за небольшим исключением, одну митрополию – «Русскую», которая всё время находилась в зависимости от Константинопольского патриарха и входила в число его митрополий. Несмотря на то, что эта митрополия своими размерами превосходила территорию самого патриархата, иерархическое её положение было совсем невысоким – в ряду константинопольских митрополий она занимала в начале шестидесятое место, позже (в XII–XIV вв.) семьдесят первое или семьдесят второе и находилась в теснейшей зависимости от патриарха. Патриарх сам, без консультаций с русскими князьями, выбирал кандидата, обычно грека или, в крайнем случае, эллинизированного византийца, совершал обряд рукоположения и посылал их на Русь, без всяких предварительных сношений с правителями и епископами Руси.

Важно отметить, что с этой церковно-иерархической практикой в сознании византийцев было связано представление о том, что и византийский император, вследствие церковной зависимости Русской церкви от Царьграда, имеет определённые права верховенства над Русью, как протектор Константинопольского патриарха. Эта концепция стала широко известной уже позже, когда в XIV в. московские князья попытались добиться для Русской (в смысле Московской) митрополии большей самостоятельности. Тогда, в 1393 г., Константинопольский патриарх пояснил московскому князю по поводу его запрета поминать византийского цесаря в церквях: цесарь – царь и самодержец (αὐτοχράτωρ) ромеев (византийцев) и всех христиан, поэтому «нельзя иметь церковь и не признавать над собой власти царя (византийского), так как царская власть и церковь имеют много общего, поэтому их нельзя разделить»[6]. Грушевский отмечал: реальных проявлений этих византийских взглядов в наших краях мы не знаем, но фиксируем их с точки зрения теоретической[7].

В самое последнее время в историографии был проанализирован ещё один аспект византийского миссионерства. Если рассматривать эту миссию не с перспективы народов, которые приняли христианство от Византии, а с позиции Империи, то самый важный вопрос со стороны византийских греков формулируется следующим образом: «Возможно ли сделать из "варвара" христианина?». Глубокое презрение к варварам со стороны греко-римской культуры породило амбивалентное отношение византийцев к миссионерству. Поэтому ответ на поставленный вопрос мог быть для ромея скорее

---

6 *Русская историческая библиотека*. Т. IV. С. 273–275.

7 Грушевськiй, М. С. *Історія України – Руси*: в 11 т., 12 кн. Т. 3: до року 1340. К.: Наукова думка, 1993. С. 260.

всего отрицательным – даже христианство никогда не сможет превратить варвара в христианина[8].

Так же не так всё однозначно обстояло и с рецепцией византийского права. Как писал Грушевский, это было право «общества более старшего, значительно более развитого, которое к тому же было образцом в те времена для Руси, право которого было высоко развитым, давно культивированным и кодифицированным, которое приходило в готовых, письменных формах и, собственно говоря, могло дать ответы на новые вопросы в эволюции общества»[9]. К тому же это право имело своих весьма авторитетных и влиятельных пропагандистов – духовенство, которое имело причины возносить византийское право как право христианского сообщества против права русского, переданного языческим прошлым. Таким образом, византийское право имело большие шансы для влияния на русское право. Оно имело свою специфическую сферу – церковный суд, которому подпадали некоторые слои общества в различного рода делах. Логичным выглядит предположение, что византийское право в результате должно было повлиять на светское право и правовую практику, особенно в тех сферах, которые близки к церковному суду, как право семейное в части наследования.

Однако, и это особенно интересно, несмотря на такие высокие шансы, влияние византийского права на русское было очень замедленным и, в сумме, не очень значительным. Подобное объясняется большой разницей в культуре Византии и Руси, а также существованием на Руси «глубоко закоренелых» и весьма отличных правовых взглядов. Это особенно видно через систему наказаний. Русь практически не знала судебных наказаний на теле; напротив, в Византии они были широко распространены. Через церковную сферу подобные наказания, как отмечал Грушевский, приходили и на Русь, но никак не могли укорениться тут[10].

Уже в примечаниях к основному тексту Грушевский обозначил проблему, которая выводит на тему «влияния – диалога» в межкультурных контактах. Говоря об определённых совпадениях в византийском и русском праве, историк отмечает, что не следует забываться о сильной славянизации поздней Византии и возможных влияний на её право славянского обычного права. Как раз аналогии с «Русской Правдой» обнаруживаются в позд-

---

8 Анализу проблемы посвящена одна из последних публикаций: Иванов, С. А. *Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина?* М.: Языки славянской культуры, 2003.

9 Грушевськiй, М. С. *Історія України – Руси.* Т. 3. С. 358.

10 Там же.

нейших византийских кодексах – Эклоге[11] и Прохироне[12], которые имеют в своём основании также новое обычное право, как *leges barbarorum*, а не только старое римское. Поэтому в каждом отдельном случае следует внимательно изучать нормы – имеем мы тут действительно влияние этих кодексов, а не аналогии русского права со славянским обычным правом Византии[13].

Тема «византийского фактора» продолжала волновать украинских историков весь XX в., и связана она также со старой проблемой в новом прочтении – проблемой «Восток–Запад». Наталья Яковенко отмечает, что физическая география не совпадает с «географией представлений», что касается основных координат Восток–Запад, Север–Юг[14]. Наиболее противоречивым в украинском дискурсе является понятие Востока. Проникновение византийской цивилизации в Поднепровье оценивается как влияние византийского Востока, хотя в самом деле Византия относительно Киева была не востоком, а югом. Очевидно, что в этой пространственной ориентации ощущается перенесение видения раскола Церкви – на Западную (латинскую) и Восточную (византийскую). Но в представлениях «среднего украинца» и далее существует химерический образ Востока, который совмещает несовместимое – восточно-христианскую (византийскую, а шире – средиземноморскую) цивилизацию, тюркско-мусульманскую культуру Османской

---

11 Эклога – сокращённая выборка из свода законов императора Юстиниана, известного как Corpus juris civilis. Создана в эпоху правления императора Льва III Исавра в первой половине VIII в. Эклога отразила в себе изменения, произошедшие в общественной и политической жизни Византийской империи, приблизив законодательство к нормам христианского человеколюбия. Эклога состоит из восемнадцати глав или титулов, посвящённых в основном вопросам гражданского права (займы, завещания, купля-продажа, арендные отношения и др.). Большое место уделено вопросам брака. Последний, XVIII, титул является перечнем наказаний за различного рода преступления. Сборник законов Эклоги был весьма популярен в славянских странах. Эклогу по праву можно считать первым законодательным актом государственного уровня, введшим христианские нормы в брачные отношения. См. подробнее: *Эклога. Византийский законодательный свод VIII века* / вступ. статья, пер. и ком. Е. Э. Липшиц. М., 1965.

12 Прохирон (от греч. prócheiros – находящийся под рукой) – кодификация некоторых основных институтов византийского гражданского, уголовного и отчасти судебного и церковного права, осуществлённая в 879 г. по приказу императора Василия I. Прохирон не был официальным сводом законов, а служил обязательным руководством для судей. Источник Прохирона – кодификация Юстиниана. Он оказал определённое влияние на последующее византийское законодательство (в том числе и Василики). Является (наряду с Эпанагогой) одним из источников православного церковного права.

13 Грушевськiй, М. С. *Історія України – Руси.* Т. 3. С. 552.

14 Яковенко, Н. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України.* 2-ге вид., перерод. та розшир. К.: Критика, 2005. С. 24.

империи и Крымского ханства, «действительно» степной Восток кочевых орд. В этот контекст также включают экзотическую культуру России в её древней (московской) ипостаси.

Как считает Н. Яковенко, ситуацию окончательно запутала яркая метафора Вячеслава Липинского, определившего ещё в 1920-х гг. культурное пространство Украины как пространство «между Востоком и Западом», т.е. между восточными (греко-византийскими) и западными (европейско-латинскими) цивилизационными кругами. В 1923 г. Липинский писал, что соединение в себе Востока и Запада «есть сутью Украины, её душой, данным ей в день рождения от Бога историческим призванием, символом и признаком её национальной идентичности»[15]. Подобные оценки стали как бы ответом на тезисы другого украинского автора, географа и публициста Степана Рудницкого, который представил Украину как феномен «окраины» одновременно и Европы, и Азии, пространство, где они переливаются одна в одну. Эта «окраинность» заключается в географическом размещении Украины на перекрёстке трёх миров – европейского, ориентально-исламского и кочевого азиатского. Это обстоятельство превращает Украину из «пограничной страны» в «страну границ»[16].

В противоположность этой «полиграничности» Липинский определял культурно-цивилизационное пространство Украины бинарно. Двойственный образ Украины *заключён, по Липинскому, в самой истории* – начиная от колебаний между Римом и Византией в выборе христианского обряда и заканчивая разнонаправленными политическими и культурными тяготениями в бок Польши и Москвы – «двух разных культур, мироощущений, понятий и цивилизаций»[17]. Эта разновекторность является неотъемлемой чертой существования украинской нации, поэтому для успешной национальной жизни нужно не оплакивание «фатальной географии» и не взаимное соперничество двух противоположных начал, а поиск путей их гармонизации, стремление к объединению этих разных территориальных частей Украины в «одну национально-политическую и духовную целостность»[18]. В своём более позднем трактате «Письма к братьям-хлеборобам» Липинский среди причин негосударственности Украины на первом месте ставил её географическое размещение на «пути между Азией и Европой… на географически нестабильном пограничье двух разных культур: Византийской

---

15 Липинський, В. *Релігія і Церква в історії України*. К., 1993 (по первому изданию: Філадельфія, 1925). С. 58.

16 *Рудницький, С. Українська справа зі становища політичної географії* // Рудницький, С. *Чому ми хочемо самостійної України?* Львів, 1994. С. 116.

17 Липинський, В. *Релігія і Церква в історії України*. С. 64.

18 *Там же. С. 69.*

и Римской»[19]. Как видим, у Липинского всё же присутствует отождествление «византийского» и «азиатского».

И политическая, и интеллектуальная среда первой четверти XX в. не случайно способствовали почти одновременному появлению работ этих украинских исследователей[20]. В мыслях интеллектуалов Востока Европы «Запад» и «Восток» стали представляться как главные антогонисты европейской истории, а в 1918 г. российский мыслитель Николай Бердяев писал о соединении Востока и Запада как об основной теме всемирной истории, перед которой вплотную поставлена Европа[21].

Можно сказать, что идеи «пограничности» украинских исследователей периода между двумя мировыми войнами продолжил, пускай и в изменённой форме, один из авторитетнейших интеллектуалов эмиграционной украинистики 1960–1970-х гг. Иван Лысяк-Рудницкий. В своём докладе на Славянском историческом конгрессе памяти Св. Кирилла и Мефодия (1963), напрямую названном «The Ukraine between East and West», Лысяк-Рудницкий определил Украину как классический регион «унийной традиции», так как социальные и политические структуры европейского типа совмещаются здесь с восточно-христианским (византийским) этосом. Но, тут мы видим значительную корректировку традиционных взглядов украинских исследователей 1920–1930-х гг., действительную угрозу для Украины представляет «евразийский Ориент» в отличие от «византийского Ориента»[22]. За этим «евразийским Ориентом» стояли расовые представления о привнесении «анархичности» в украинский характер тюркскими элементами[23].

Но если отстраниться от европоцентрической оси Восток–Запад и взглянуть за горизонты Украины, то система пространственных координат усложняется. В первую очередь, как пишет Н. Яковенко, «от византийского Востока мало что остаётся»[24]. Отыграв свою историческую роль и сойдя с исторической сцены в XV в., как раз тогда, когда из «аморфной Руси» начал вычленяться украинский народ, Восток в украинской истории превращается в три самостоятельных геокультурных направления: неовизантийский

19 Липинський, В. *Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму.* Відень, 1926 (репринтное переиздание: К., 1995). С. 421.

20 Анализом этих процессов занималась Наталья Яковенко, см.: «Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї // Яковенко, Н. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* К., 2002. С. 337–341.

21 Бердяев, Н. *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности.* М., 1990. С. 111.

22 Лисяк-Рудницький, І. *Історичні есе.* Т. 1. К., 1994. С. 1–9.

23 Грушевській, М. С. *Історія України - Руси.* Т. 1. С. 14; Липинський, В. *Листи до братів-хліборобів.* С. 424, 428; Липинський, В. *Релігія і Церква в історії України.* С. 58–59.

24 Яковенко, Н. *Нарис історії...* С. 25.

Север (Москва), стабильный и развитый мусульманский Юг (Бахчисарай и Стамбул), «настоящий» Восток, а точнее – Великая Степь, которая подступала к Украине в так называемом Диком поле Приазовья и будущей Слобожанщины. Каждое из этих трёх пространств оставило собственный след в формировании облика Украины XV–XVIII вв., т.е. в эпоху, которая заложила основания новой украинской истории.

Можно возразить, что каждый этнос имеет собственные Запад и Восток, Север и Юг. Однако далеко не у каждого этноса это отыгрывает определяющую роль в формировании этнической специфики. Украинское жизненное пространство выглядит более сложно. В соответствии с концепцией Ярослава Дашкевича территорию Украины можно отнести к так называемой Большой границе – культурному Пограничью между группами цивилизаций[25].

Наталья Яковенко отмечает: прежде чем зарубежная украинистика смогла преодолеть «антитюркский» синдром, должны были произойти смена поколений и модификация взглядов на историю вообще[26]. В большой степени этому поспособствовала новая волна ориенталистики. Но на протяжении 1980–1990-х гг. в среде зарубежных украинистов произошло и серьёзное переосмысление концепта «Запад» относительно украинской истории. От расплывчатого «Запада вообще» исследователи перешли к проблеме трансляции европейской культурной традиции в Украину через посредничество Польши – в концепциях и моделях политической культуры, типов образования, интеллектуальных приоритетов, религиозных позициях[27]. Наиболее концентрированно эти переоценки выразил Игорь Шевченко: «Если посмотреть на вещи с точки зрения Восточной Европы, то столкнёмся с парадоксом, в соответствии с которым без Византии, само собой разумеется, не было бы ни Украины, ни Беларуси, но с другой стороны – без Польши также не было бы ни Украины, ни Беларуси»[28].

Но как быть с пониманием «Востока»? Ведь этих «историографических Востоков» для Украины три: Византия, Россия, а также тюркский мир. Насколько справедливо их соединять в рамках одного культурно-цивилизационного концепта? В истории Украины каждый из этих «Востоков» перемешивался как между собой, так и с репликами «Запада». Наталья Яковенко приводит следующий пример: в школьной, интеллектуальной и политиче-

---

[25] Дашкевич, Я. Україна на межі між Сходом і Заходом // *Записки НТШ*. Т. 222. Львів, 1991. С. 28–44.

[26] Яковенко, Н. «Україна між Сходом і Заходом»... С. 344.

[27] Там же.

[28] Подробно эта идея изложена в эссе «Польща в історії України»: Шевченко, І. *Україна між Сходом і Заходом. Нариси історії культури до початку XVIII століття*. Львів, 2001. С. 121–139.

ской культурах украинской элиты XVI–XVII вв. доминировала «западная» модель ценностей, в то время как сотериологический (учение о спасении) аспект мышления и далее цепко держался за византийскую матрицу, рыцарская же субкультура той же самой элиты имела явные признаки тюркской традиции. А ещё более выразительно этот степной Ориент зафиксирован в генотипе, приоритетах жизненного уклада, типах хозяйствования, бытовом эталоне «красивого», одежде, топонимах и антропонимах[29]. В этом смысле территория Украины, благодаря своему географическому размещению на стыке Евразийской Степи и двух массивов европейской культуры («византийской» и «латинской»), действительно является перекрёстком между Азией, православной Европой и латинской Европой. Очерченные различные переплетения западной и восточной цивилизации наполняли украинскую культуру таким богатым многоголосием, что в нём иногда тяжело отличить «собственное» от приобретённого.

29 Яковенко, Н. «Україна між Сходом і Заходом»... С. 364.

3.2. РАСКОЛОТОЕ СОЗНАНИЕ: БЕЛОРУССКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О ВИЗАНТИЙСКОМ ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ НАСЛЕДИИ

3.2.1. Исторические синтезы и университетские учебники

Возникающая в начале XX в. новая белорусская историография в своих типологических чертах имела много общего с украинской. Рождение этих национальных историографий было трудным и искусственно заторможенным имперской политической системой[30]. Главные задачи историографических рефлексий состояли в обосновании этнокультурной самобытности и определении места украинцев и белорусов в мировой истории. Но всё же различия наметились явственно и с самого начала – начального этапа развития историографий и во взглядах на начало государственности.

Первым обобщающим изложением истории Беларуси с точки зрения национальной концепции стала «*Кароткая гісторыя Беларусі*» («*Краткая история Беларуси*»), изданная в 1910 г. под псевдонимом «Власт» **Вацлавом Ластовским (Вацлаў Ластоўскі)** (1883–1938), который в то время был редакционным секретарём газеты «Наша Ніва». Автор поставил себе цель обосновать самостоятельный путь Беларуси в истории. В предисловии Ластовский обозначил своё видение значения истории в национальных процессах: «История – это фундамент, на котором строится жизнь

---

[30] Карев, Д. В. *Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев.* Вильнюс: ЕГУ, 2007. С. 254.

народа. И нам, чтобы построить свою жизнь, надо начинать с фундамента, чтобы здание было крепким»[31].



Вацлав Ластовский – белорусский исследователь и политик

Несмотря на фрагментарность изложения, «Краткая история Беларуси» Ластовского заложила некоторые базовые понятия белорусской национальной историографии, в том числе кардинального принципа континуитета белорусской государственности от времён Полоцкого княжества и через всю историю Великого Княжества Литовского. Но, что касается византийской проблематики, работа Ластовского стала тревожным знаком для будущей белорусской историографии – Ластовский уклонился от концептуализации проблемы. Излагая историю раннегосударственного периода (IX–XII вв.), автор вообще не затронул фактов связей с Константинополем. К поствизантийской тематике Ластовский обратился только в сюжете о Брестской церковной унии 1596 г. Сам Ластовский весьма критически оценивал методы проведения и результаты церковной унии. Но историк изложил аргумент одного из сторонников унии иезуита Петра Скарги в его книге «О единстве Церкви Божьей»: когда великий князь Киевский Владимир принимал христианство, патриарх Константинопольский Игнатий[32] находился в состоянии единства с Римом, поэтому и новая Русская церковь родилась и существовала в единстве с Римом[33].

Рассматривая же такую форму феномена конфессионализации в белорусских городах XVI–XVII вв., как братства, Ластовский отмечает, что в лоне

[31] Ластоўскі, В. Ю. *Кароткая гісторыя Беларусі.* Мінск: Універсітэцкае, 1992. (Репринт с изд. 1910 г.). С. 5.

[32] Игнатий (Никита Рангаве) занимал патриарший престол в 847–858 и 867–877 гг. Во время принятия Русью христианства патриархом был Николай II Хрисоверг (979 / 980–991).

[33] Ластоўскі, В. Ю. *Кароткая гісторыя Беларусі.* С. 58–59.

Православной церкви в Беларуси шла борьба между братствами и высшим духовенством. Братства часто вмешивались в частную жизнь епископов, а важнейшие братства, утверждённые Константинопольским патриархом, имели право даже вызвать епископов на свой братский суд. Положение же высшего православного духовенства становилось сложным. Глава всей Православной церкви, патриарх, жил в Константинополе под властью турецкого султана и должен был платить ему большие налоги. Эти деньги патриарх искал в том числе и на Руси. Ластовский видел в этом одну из причин нарастания противоречий внутри Православной церкви. Этими приведёнными фактами и исчерпывается присутствие византийской тематики в работе Вацлава Ластовского.

В 1926 г. появился, точнее, стал доступным для широкого круга читателей, новый синтез истории Беларуси, принадлежащий перу **Всеволода Игнатовского (Усевалад Ігнатоўскі)** (1881–1931). Его книга называлась «*Краткий очерк истории Беларуси*» и также претендовала на представление обобщённой концепции истории Беларуси от IX до начала XX в. Судьба этой книги была непростой. Первое издание было конфисковано в 1919 г. польскими властями, новое вышло уже в 1921 г. В дальнейшем книга выходила в Минске ещё в 1926 г., а также публиковалась без разрешения автора в Вильно в 1921 г. и 1927 г.[34]. Но в 1930-х гг. эта работа была запрещена коммунистическими властями, и новое её издание появилось только в 1991 г.



Всеволод Игнатовский – белорусский историк и первый президент Белорусской Академии Наук (1929–1930)

[34] Гнеўка, Э. Ад рэдактара // Ігнатоўскі, У. М. *Кароткі нарыс гісторыі Беларусі*. Мінск, 1991. С. 18.

Приводя цитаты из Киевской летописи, Игнатовский отмечает негативные оценки со стороны автора культурного и цивилизационного уровня жителей тогдашней Беларуси. И тут же даёт собственное объяснение этих оценок: «Необходимо помнить, что кем бы ни был автор летописи, он был монахом, представителем новой культуры и новой веры, которые просачивались в наши леса из далёкой Византии. Определённо, что всё то, что несло на себе отметки не его культуры, автор считал некультурным»[35]. И далее: «Одним словом, летописец сделал в соответствии с законами социальной психологии ошибку, совершенно понятную для нас: славяне не имели и не признавали византийско-христианской культуры, значит, они не имели никакой культуры»[36].

Но и относительно более поздних периодов, XI–XII вв., белорусский историк как бы выводит белорусские земли из зоны непосредственного влияния византийской культуры. Говоря о том, что «западное влияние было возможно как в Турове, так и во всей Полотчине, благодаря таким рекам, как Западная Двина, Неман и Припять», Игнатовский в качестве контрастного примера называет Киевщину, которая «имела ясно выраженное чисто византийское, восточно-южное направление»[37].

Предмет гордости украинской историографии – Киевская держава. Белорусские же историки подчёркнуто определяли изоляционистскую и зачастую сепаратистскую роль Полоцка. Соответственно, и византийский политический фактор был для белорусской историографии во многом функцией отношений Полоцка с Киевом. Это очень явственно проявилось в работах известного слависта, первого ректора Белорусского государственного университета **Владимира Пичеты (Уладзімір Пічэта)** (1878–1947). Более того, можно утверждать, что всю «византийскую проблематику» Пичета «отдавал» Киеву. В разделе «Торговые связи Беларуси» своей книги «*Гісторыя Беларусі*» («История Беларуси») (впервые эта работа вышла из печати в 1924 г.) он так и писал: «Повторяемость походов на Византию была вызвана необходимостью организовать торговые дела Киева, которые встречали много препятствий со стороны Византии»[38]. А когда Пичета утверждал, что «вопрос об освобождении внешней торговли от диктатуры греков стал очередным заданием заграничной политики», то он вновь имел в виду задачи киевской правящей династии[39]. Конечно, историк указывал на тот факт, что когда во время похода на Константинополь в 907 г. князь Олег потребовал

---

35 Ігнатоўскі, У. М. *Кароткі нарыс гісторыі Беларусі*. С. 33.

36 Там же. С. 34.

37 Там же. С. 40.

38 Пічэта, У. І. *Гісторыя Беларусі*. Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2005. С. 49. (Scriptor universitatis).

39 Там же. С. 51.

от византийцев «даяти уклады на рускыа грады», то Полоцк занял между перечисленными княжествами третье место[40]. Но сам посыл Пичеты звучит очень трафаретно и нейтрально: «Белорусские земли принимали участие в походах на Византию и в торговле с последней»[41]. Зато вывод историка корректен: «Торговые связи и политические отношения с Киевской землёй являлись проводником византийского влияния, которое наиболее полно наложило свой отпечаток на религиозных верованиях и в расцвете духовной жизни Беларуси в более поздний период»[42].

То, что мы можем назвать «торговой теорией» государства Владимира Пичеты, имело у автора развитие – непосредственный переход на политическую проблематику. Захват кочевниками степей имело, по мнению Пичеты, необычайно важное значение как для экономической жизни Киева, так и для его политического веса. Политические удачи Киева зависели от состояния заграничной торговли, «все концы которой переплетались в Киеве». Когда кочевники заняли степные пространства, то возникли значительные препятствия для торговых отношений с Византией. Киевская земля оказалась отрезанной от Тмутаракани – важного центра черноморской торговли. По причине сокращения этой торговли разорвались и связи с Киевом. «Экономическое обособление потянуло за собой политическое выделение. Смоленск, Полоцк, Туров благодаря экономическому ослаблению Киева добыли себе политическую независимость»[43]. Но один сюжет уже из истории цивилизации и повседневности остаётся неизменным: капусту, огурцы и свёклу, которые попали на белорусские земли из Византии, продолжали выращивать тут и в дальнейшем[44].

Но один сюжет, что касается Византии, не был в достаточной мере оценочно проговорён – речь идёт о так называемой ссылке полоцкой династии в Константинополь в 1129 г. В тот год полоцкие князья отказались идти на половцев, чего требовал от них киевский князь Мстислав Владимирович. Когда закончился поход на половцев, Мстислав направил свои силы против Полоцкой земли. Князья Давид, Ростислав, Святослав Всеславичи, Иван и Василий Рогволодовичи вместе с жёнами и детьми были схвачены и высланы в Константинополь. Полоцкая же земля была отдана Изяславу Мстиславовичу. Пичета отмечает, что политика Владимира Мономаха и его сына Мстислава, которые стремились к тому, чтобы захватить в свои руки всю

[40] Сама фраза выглядела следующим образом: «первое на Киев, та же на Чернигов, на Переаславль, на Полтеск...». Очевидно, что В. Пичета начинал отсчёт после Киева как само собой разумеющееся.

[41] Пічэта, У. І. *Гісторыя Беларусі.* С. 52.

[42] Там же. С. 62.

[43] Там же. С. 75.

[44] Там же. С. 84.

Киевскую державу, временно достигла своих результатов[45]. Но Пичета не даёт своего объяснения, почему произошла эта ссылка в Византию (следует сказать, довольно мягкое наказание для эпохи княжеских противостояний). После смерти Мстислава, когда внутри Киевского государства возникли новые противоречия, Изяслав Мстиславович оставил свой Полоцкий удел и направился на юг. Из Византии начинают возвращаться в Полоцкую землю её князья.



Историк Владимир Пичета – первый ректор Белорусского государственного университета (1921–1929)

Параллельно с Владимиром Пичетой, только по другую стороны советско-польской границы, создавал свои произведения **Адам Станкевич (Адам Станкевіч)** (1892–1949) – белорусский католический священник, публицист и общественный деятель. Среди его опубликованного наследия довольно важное место занимает монография «*Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзу)*», работа над которой была закончена в 1940 г. уже в Вильнюсе как столице Литовской республики. А. Станкевич анализировал роль различных христианских конфессий и обрядов – православия, римо-католичества и униатства (греко-католичества) в развитии белорусского этноса и, позже, становлении белорусской нации. Как отмечал исследователь творчества Станкевича, белорусский философ Владимир Конон, «наличие глубоко продуманных и точных оценок, систематизированных фактов истории нашей культуры, религии, образное, нублицистическое, временами философское изложение её приближает книгу к учебнику по истории ре-

45 Пічэта, У. І. *Гісторыя Беларусі*. С. 70.

лигии и национальной культуры Беларуси»[46]. В. Конон сделал ещё одно замечание относительно того, что в своей книге католический священник поднялся над конфессиональными противоречиями, «объективно оценил роль православия в духовном становлении белорусского народа, особенно с конца X в. до середины XVII в., когда белорусская Православная церковь не во многом зависела от церковной епархии Московского царства, позже Российской империи». И хоть последняя часть этой фразы не совсем корректна с исторической точки зрения (как в хронологии, так и терминологии), но позиция исследователя относительно самостоятельной православной традиции в Беларуси тут высказапа.



Белорусские ксендзы-литераторы (слева направо):
Янка Былина (1883–1956), Адам Станкевич (1892–1949),
Казимир Сваяк (1890–1926)
(фотоснимок 1916 г. БДАМЛМ, ф. 399, оп. 1, д. 21, л. 1)

В кратком вступлении Адам Станкевич назвал непосредственный повод написания своей книги – на 1938/1939 гг. выпал 950-летний юбилей Крещения «Руси»: «это значит: Украины, Беларуси и России». Но в действительности это был только формальный повод начать работу. Сам автор признаётся – ему приходилось слышать претензии в том, что «я на удивление много приписываю христианству в Беларуси некой особенной синтезирующей силы и силы, создающей народность, в то время как это христианство у нас преимущественно было и является далее скорее силой, делящей и денационализирующей народ». В этой связи кс. Станкевич отмечает: «Претензии эти правдивые, когда рассматривать у нас христианство поделённое, политическое – российское и польское, и совсем безосновательны, когда рассматривать христианство в самой её сущности...»[47].

---

[46] Конан, У. Рыцар беларускага Адраджэння // Станкевіч, А. *Выбранае.* Мінск, 2008. С. 18.

[47] Станкевіч, А. Хрысціянства і беларускі народ (Спроба сінтэзу) // Станкевіч, А. *Выбранае.* Мінск, 2008. С. 25–26.

Итак, рассуждает далее Адам Станкевич, Беларусь в X–XI вв. стала христианской. Пришло христианство в Беларусь «и из Византии и из Болгарии на старославянском или, точнее, – болгарском языке». Но далее А. Станкевич включается в дискуссию о цивилизационном выборе. Тут белорусский автор ссылается на украинского историка Степана Томашевского (Степан Томашівський, 1875–1930) и вслед за ним высказывает несколько положений, которые содержат вопросительную интонацию: затруднило ли для белорусов и украинцев принятие христианства с Востока связи с западными государствами? Следующий вопрос в какой-то мере уже содержал ответ на предыдущий: была ли эта политическая изоляция от Запада вредной для нашего политического развития? Далее авторская напряжённость нарастает и вслед за украинским историком белорусский мыслитель высказывает несколько опасений: наша страна, что правда, связав свою судьбу с Византией, получила доступ к великой византийской культуре, но эта культура уже тогда была обречена на медленный упадок. Далее – эта культура доходила до нашего региона не в аутентичной, оригинальной форме, а в плохой копии – в староболгарской. Подобное развитие событий привнесло нам староболгарский литературный язык, который, по мысли цитируемого автора, задержал на долгие столетия развитие народного белорусского языка, и этим самым имело в результате отрицательное влияние на белорусскую культурную жизнь, останавливая её. Наконец, отмечает кс. Станкевич, христианизация Руси произошла во время, пожалуй, полного единовластия Владимира почти над всеми восточно-славянскими племенами. Единая Русская церковь вместе со староболгарским языком стала теперь мощным фактором, который объединял все племена сильней, чем, пожалуй, само «государственное сообщество», «которое очень быстро после Владимира перестало быть какой-либо творческой силой». В результате этих рассуждений кс. Станкевич делает очень выразительный вывод: «За это всё в дальнейшей истории украинский и белорусский народ заплатили полной утратой политической и национальной самостоятельности»[48].

В связи с таким однозначным выводом следует познакомиться и с оценками кс. Станкевича концепции Томашевского, на которую в своих рассуждениях белорусский мыслитель и ссылался. Адам Станкевич признаёт справедливость многих мыслей украинского историка, но отмечает, что подобную «правду мы видим теперь, когда нас разделяет от того времени целых 950 лет». А в то время никакой человеческий гений не мог предвидеть, как не мог поступать против «геополитических и исторических условий тогдашней жизни». Свой же собственный вывод о проблемах, связанных с византийской цивилизационной ориентацией Беларуси и всего нашего

---

[48] Станкевіч, А. Хрысціянства і беларускі народ... С. 45–46.

региона, Адам Станкевич формулирует таким образом: «Эти недостатки, которые, по существу, с христианством не связанные, необходимо нам выправлять сегодня»[49].

В рассуждениях белорусского католического священника мы обнаруживаем тенденцию, вслед за украинскими авторами, возложить ответственность за исторические проблемы нашего региона на «византийский выбор» предков. Правда, автор стремится разграничить культурно-цивилизационные факторы и христианство, которое Адам Станкевич рассматривает в то время как единое, но с разными обрядами. Кроме того, автор пишет о невозможности с позиций X в. предвидеть все коллизии дальнейшей истории нашего региона.

В конце 1960-х – начале 1970-х гг. в БССР реализовывалась программа подготовки и издания 5-томной истории Беларуси (*«Гісторыя Беларускай ССР»*). Это издание должно было стать определённым нормативом при составлении учебников по истории Беларуси. Некоторые сюжеты по истории культуры и о социально-экономических процессах в эпохи Средневековья и раннего Нового времени были представлены в этом издании на довольно неплохом уровне. Но византийская тематика оказалась тут явно «анигилированной». Правда, признание культурного статуса Византии присутствовало: «В результате проникновения кочевников в степную полосу Северного Причерноморья славянские племена были отрезаны от передовых стран, в частности, от Византии»[50]. Отдельно стоит отметить, что в приведённой цитате говорилось о периоде конца IV–VI вв., когда совсем не славянские племена определяли этнический облик территории Беларуси – хозяевами её лесных равнин были балты.

Кроме того, на уровне общей констатации признавалась важность торговых отношений с Византией, а также важность торгового пути «из варяг в греки»[51]. Зато ничего не было сказано о значении Византии в христианизации Руси[52]. Вообще же, при признании отдельных фактов византийского влияния (в архитектуре и литературе)[53], авторы «Истории Белорусской ССР» не пошли на постановку проблемы византийского фактора и цивилизационного выбора. Очевидно, последствия разгрома византиистики в СССР в предвоенные годы и антирелигиозная направленность официальной идеологии не позволили даже формулирования подобной научной проблемы.

---

49 Станкевіч, А. Хрысціянства і беларускі народ... С. 46.

50 *Гісторыя Беларускай ССР*: у 5 т. Т. 1: Першабытнаабшчынны лад на тэрыторыі Беларусі. Эпоха феадалізму. Мінск, 1972. С. 68.

51 Там же. С. 99, 111.

52 Там же. С. 106.

53 Там же. С. 138, 262.

Примечательно, что вышедшая в свет через 9 лет однотомная «*История БССР*», которая выполняла функции учебного пособия для вузов, содержала уже больше фактов о связи с Византией[54]. Кроме того, в этом издании делались выводы общекультурного характера, что касается религии или архитектуры. Автор соответствующего раздела Эдуард Загорульский писал о том, что на отечественную почву «были перенесены многие выработанные средневековьем идеологические формы, в которых нуждалось молодое феодальное общество. Важнейшей среди них было христианство, с которым были тесно связаны литература и искусство»[55]. Исследователь отмечал, что на начальном этапе зодчие «заимствовали византийские архитектурные формы, затем переосмысливали их в соответствии со своими художественными вкусами, традициями, идеологическими задачами»[56]. Фактически «История БССР» 1981 г. издания открывала путь для реабилитации научных проблематик Византии и христианства. Происходило это с большим опозданием.

В первом томе двухтомного издания «*Нарысы гісторыі Беларусі*» («*Очерки истории Беларуси*»), вышедшем в 1994 г., роль Византии в истории региона Восточной Европы была авторами минимизирована. Безусловно, невозможно было избежать сюжета привнесения христианства «в его византийской традиции», но всё же чрезмерно оптимистически подчёркивалось, что в то время не существовало существенной разницы между Западной церковью во главе с Папой Римским и Восточной во главе с патриархом в Константинополе[57].

Во второй половине 1990-х гг., при общем усилении славянофильских трендов в официальной общественной жизни, проблематика Византии заняла хоть и довольно скромное, но более значимое место в университетских учебниках по сравнению с первой половиной 1990-х гг. В двухтомном учебном пособии «*Гісторыя Беларусі*» («*История Беларуси*») 1998 г. в разделе о Киевской Руси было только отмечено, «постоянные отношения с Византией обогащали древнерусскую культуру. С греческого языка заимствовались некоторые слова (например, "тетрадь", "лампа"), русским людям давались греческие имена – Андрей, Александр, Георгий, София. На Руси переводились греческие книги на русский язык. Были среди них сочинения о создании мира, библейских героев, о римских полководцах, житии святых и т.д.»[58]. Как

---

54 *История БССР*: учеб. пособие для вузов / под ред.: В. В. Чепко, А. П. Игнатенко. Ч. 1. Минск, 1981. С. 39, 41, 52, 56, 66.

55 Там же. С. 62.

56 Там же. С. 65–66.

57 *Нарысы гісторыі Беларусі*: у 2 ч. Ч. 1 . Мінск: Беларусь, 1994. С. 104.

58 *Гісторыя Беларусі*: у 2 ч. Ч. 1: Ад старажытных часоў – па люты 1917 г.: вучэб. дапаможнік / пад рэд.: Я. К. Новіка, Г. С. Марцуля. Мінск: Універсітэцкае, 1998. С. 67.

видим, цивилизационный пафос тут совсем не звучит, несколько партикулярных примеров как бы закрывают всю тему.

В общем-то в той же тональности были выдержаны и в учебном пособии «*История Беларуси. Досоветский период*» авторства **Якова Трещенка (Якаў Трашчанок)** (1931–2011), которого рецензенты его работ называют представителем современной «директивной историографии» Беларуси[59]. Главный тезис автора – православие было выбрано русскими князьями не случайно: «Правящая верхушка Киевской Руси была издавна связана с Византией, являвшейся главным торговым партнёром славян». Само же византийское общество, по словам Трещенка, к X в. было во многом славянизировано. И «в отличие от Западной церкви, Византийская церковь поощряла переводы Священного писания на живые языки варваров»[60]. Далее автор отмечает, что «христианство пришло в Киевскую Русь на родном языке новообращённых, и это во многом объясняет сравнительную лёгкость её христианизации». Надо сказать, что современные лингвистические концепции не поддерживают это утверждение, а говорят об искусственности старославянского языка и его значительном отличии от говоров славян Восточной Европы. Народно-диалектной основой старославянского языка были македонские говоры IX в.[61].

Интересно, что тема Византии в контексте цивилизационной проблематики возникла в той части белорусской историографии, которая декларирует свою дистанцированность от официальной академической науки. **Геннадий Саганович (Генадзь Сагановіч)** (род. 1961) в своём «*Нарысе гісторыі Беларусі*» («*Очерк истории Беларуси*») отмечал, что принятие христианства в качестве государственной религии «подняло Русь на более высокий уровень взаимоотношений с европейскими странами и народами». Но, вместе с тем, принятие именно восточной формы христианства от Константинополя «означало признание сюзеренитета византийского императора». «В политическом мышлении Византии император был "космократом", чья власть распространялась на весь цивилизованный мир – те земли Восточной Европы, которые в религиозно-культурном плане попали в орбиту империи»[62]. Далее Г. Саганович ссылается на мнение известного византиниста Дмитрия Обо-

[59] См.: Смалянчук, А. Навошта Лукашэнку Трашчанок? [Рец.:] Трещенок, Я. И. История Беларуси: в 2 ч. Ч. 1. Могилёв: МГУ, 2004. 296 с.; История Беларуси: в 2 ч. Ч. 2 / под ред. Я. И. Трещенка. Могилёв: МГУ, 2005. 310 с. // *Arche*. 2006. № 3. С. 56–64.

[60] Трещенок, Я. И. *История Беларуси*: в 2 ч. Ч. 1. Досоветский период: учеб. пособие для вузов. 2-е изд. Могилёв: МГУ им. А. А. Кулешова, 2004. С. 42.

[61] Кривчик, В. Ф., Можейко, Н. С. *Старославянский язык*. Мінск: Вышэйшая школа, 1985. С. 14; Каўрус, А. А., Круталевіч, М. М. *Стараславянская мова*. Мінск: Беларуская навука, 2005. С. 41.

[62] Сагановіч, Г. *Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст.* Мінск: Энцыклапедыкс, 2001. С. 51–52.

ленского[63] о том, что с принятием восточного христианства Русь вошла в «византийское содружество народов». В этой связи белорусский историк отмечает, что реально до политического подчинения Руси Константинополю не доходило, но идеологически оно предусматривалось.

В целом же Г. Саганович весьма позитивно оценивает византийское влияние на Русь и на земли древней Беларуси – принятие «греческой веры» включило восточно-славянские земли в христианский мир, «присоединило их к тысячелетней культурной традиции Греко-римской цивилизации, что имело особенно важное значение для культурного развития наших далёких предков». И далее: «Византийская христианская культура периода расцвета империи, который продолжался с IX до конца XI веков, обладала великой притягательной силой, а её трансляции на Русь способствовала сама ситуация».

В этой *трансляции* византийской культуры (в оригинальном белорусском тексте автор использует термин *трансмісія*) для Г. Сагановича большое значение имеет проблема литургического языка, который пришёл на Русь вместе с христианством. Историк отмечает, что Константинопольский патриарх согласился на использование в Церкви на Руси, как и в Болгарии, не греческого, а славянского языка. «Так для религиозных нужд в землях древней Руси стала вводиться славянская азбука, разработанная в 863 г. на основе греческого письма болгарскими просветителями Кириллом и Мефодием для моравской миссии и названная позже "кириллицей"»[64]. Это утверждение не является безупречным, так как дискуссия о первенстве кириллицы или глаголицы продолжается[65] и существуют очень веские доводы в пользу мнения, что Кирилл создал как раз глаголицу[66]. Для православно-славянского региона старославянский язык, как пишет Саганович, стал международным, его «понимали все (в отличие от латинского как литургического языка в западном мире)». Но в то же время белорусский историк видит и отрицательные последствия распространения старославяиского языка: «отсутствие необходимости в греческом и латинском языках вело к самоизоляции, к невостребованности римского и византийского наследия»[67].

---

63 См. русский перевод книги, вышедшей в 1979 г. на английском: Оболенский, Д. *Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов*. М.: Янус-К, 1998.

64 Сагановіч, Г. *Нарыс гісторыі Беларусі...* С. 52.

65 См. обзоры этой дискуссии: Бернштейн, С. Б. *Константин-Философ и Мефодий*. М., 1984; Павленко, Н. А. *История письма*. Минск, 1987. С. 193–195; Истрин, В. А. *1100 лет славянской азбуке*. Минск, 1988. С. 135–158.

66 Хабургаев, Г. А. *Старославянский язык*. М., 1974. С. 30–31.

67 Сагановіч, Г. *Нарыс гісторыі Беларусі...* С. 52.

Надо сказать, что историографическая дискуссия относительно соотношений и роли старославянского, греческого и латинского языка в культурной жизни сообществ региона совсем не нова. Следует признать, что ещё в начале XX в. эту проблематику актуализировали польские исследователи. Историк и социолог Болеслав Лимановский (1835–1935), анализируя культурно-языковые трансформации в Великом Княжестве Литовском, утверждал, что «польский язык получал преимущество над языком «русским» (*старобелорусским. – О. Д.*) не только потому, что был более разработанный, но и потому, что он нёс молодую западную цивилизацию, в то время, как русинский язык стал средством закостеневшей византийской цивилизации. Таким образом, Литва только выиграла в результате этих изменений»[68]. Всё же это очень упрощённый, «инструментальный» взгляд на культурную историю региона. Каким цивилизационным потенциалом обладал старобелорусский язык, показали подготовка и издание Статутов ВКЛ с их разработанной юридической лексикой. В своё время белорусский филолог Алексей Кавка весьма скептически отзывался о подобных взглядах, видя в них стремление доказать «неизбежность капитуляции варварства перед цивилизацией»[69].

Новейшим историческим синтезом в Беларуси является 6-томное издание «*Гісторыя Беларусі*». В первом томе этого издания содержатся традиционные факты по истории Беларуси IX–XII стст. Констатируется, что «знакомство с византийской культурой явилось стимулом для развития образования, литературы, искусства, архитектуры». Кроме того, авторы соответствующего раздела **Георгий Штыхов (Георгій Штыхаў)** (род. 1927) и **Сергей Тарасов (Сяргей Тарасаў)** (род. 1961) признают улучшение нравственного состояния общества, что стало результатом принятия христианства. Но одновременно среди этих рассуждений появляется новый для современной белорусской историографии тезис о том, что «в то же время принятие христианства по византийской традиции значительно усложнило отношения с некоторыми странами Западной Европы и, особенно, с римским папой»[70].

Одна из последних обобщающих работ коллективного авторства посвящена рассмотрению белорусов как нации Пограничья, и раздел по Средневековью и раннему Новому времени принадлежит в ней перу **Александра Кравцевича (Аляксандр Краўцэвіч)** (род. 1958). Следует сказать, что авторы книги фактически придерживаются концепции географического де-

---

68 Limanowski, B. *Dzieje Litwy*. Warszawa, 1917. S. 28–29.

69 Каўка, А. *Тут мой народ: Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI – пачатку XX стст*. Мінск, 1989. С. 131.

70 *Гісторыя Беларусі*: у 6 ч. Т. 1: Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. Мінск, 2000. С. 286.

терминизма («географического положения») в определении внутреннего развития и характера международных связей Беларуси. Тут видны общие проблемы и общие методологические подходы с украинской историографией. Причём два сценария разделённости Беларуси Кравцевич отсчитывает уже с самых ранних страниц истории цивилизации в Беларуси: «После нового разделения Европы на Запад и Восток (вместо античного разделения Юг – Север), образовавшегося в результате Великого переселения, Беларусь стала частью пограничного пояса между цивилизациями Византии и Западной Евроны»[71]. Но более сильным всё же для белорусских земель было притяжение Византии «вследствие географической близости и надёжного сообщения водными путями по рекам черноморского бассейна»[72]. Возможно, в этом положении чувствуется определённая эксплуатация географического фактора, т.к. формально из Полоцка до Константинополя было не ближе, чем из Полоцка до северонемецких городов. Скорее, определяющим было то, что в период VIII–IX вв. для скандинавских элит территория Беларуси была транзитной именно в Византию. В дальнейшем же «привязка» к Византии была закреплена принятием христианства восточного обряда.

Впрочем, дальше автор стремится выйти из этого определённого противоречия, признавая, что византийская культурная традиция хотя и была на Беларуси более влиятельной, чем западно-европейская, но также не получила здесь «глубинного» распространения. И этот вывод относится не только к традиционной народной, но и к элитарной культуре: «Последняя как в материальной, так и в духовной сфере усваивала скорее формальные проявления византийской культуры»[73]. По мысли А. Кравцевича, на это повлияли следующие обстоятельства: во-первых, значительная удалённость от византийских центров; во-вторых, западно-европейское влияние; в-третьих, ослабление и кризис византийского государства.

Подводя промежуточный итог анализа отображения византийской проблематики в белорусской историографии, можно отметить волнообразное развитие этого сюжета. Вначале, у истоков профессиональной национальной историографии (первая треть XX в.), тема цивилизационного выбора весьма интересовала белорусских авторов. Впоследствии, в 1930–1980-х гг., в ситуации доминирования детерминистского видения истории марксистской концепции развития общества, проблема цивилизации и византийского фактора если не исчезла совсем, то проявилась только в констатации общеизвестных фактов. Возрождение интереса к тематике Византии как цивилизации стало наблюдаться только в 1990-х гг. и, можно утверждать,

---

71 Кравцевич, А., Смоленчук, А., Токть, С. *Белорусы: нация Пограничья*. Вильнюс, 2011. С. 18.

72 Там же. С. 20.

73 Там же. С. 23.

эта тенденция набирает силу. Оценки же значения византийского фактора в истории нашего региона Европы у белорусских историков весьма разнятся. Всё же можно сказать, что проявляется определённая смысловая синонимичность понятий «географическое положение» Беларуси и её нахождение в «цивилизационном Пограничье».

3.2.2. Дискуссионные проблемы современной историографии

На фоне этого оживления к цивилизационной теме можно отметить и появление определённой полемичности в подобных публикациях. Причём острота проблематики проявляется и в текстах, которые первоначально имеют локально-тематический характер. Примером этого может служить публикация гродненского историка Церкви **Светланы Силовой (Святлана Сілава)** (род. 1970) о влиянии Византии на позднесредневековые города ВКЛ. Фактически сразу автор поддержала дискуссионную тональность, отметивши, что философы и культурологи сейчас много спорят о положительном или отрицательном влиянии Византии на европейскую цивилизацию, особенно на славянскую. И далее: «Со времён П. Я. Чаадаева и в России достаточно много охотников принижать значение Византии для мировой культуры, в целом, и российской, в частности. Основной аргумент этой точки зрения состоит в гибельности для России и других славянских стран особой византийской по истокам православной веры, якобы отрывающей эти страны от мирового католического единства, ставшего основой западноевропейского христианского единства в Средние века и Новое время»[74].

В контексте исторической урбанистики для автора является важным положение, что «христианство, а позже и православие на Беларуси, в отличие от Римской империи, стало распространяться первоначально в городах». Поэтому влияние византийской традиции на становление белорусских городов было велико. С. Силова относит Великое Княжество Литовское к региону Восточной Европы и отмечает, что для народов этого региона византийская цивилизация послужила фундаментом, на котором они смогли создать свою самобытную культуру, собственные произведения, шедевры искусства и архитектуры. А «перенесённые на чужеземную почву иноязычных культур духовные ценности византийской цивилизации подверглись глубокому переосмыслению и переработке и приобрели оригинальные черты под воздействием местных творческих начал»[75].

---

[74] Силова, С. В. Влияние Византии на культурное развитие и образ жизни горожан (XIV–XVI вв.) // *Гарады Беларусі ў кантэксце палітыкі, эканомікі, культуры.* Гродна, 2007. С. 245.

[75] Силова, С. В. Влияние Византии… С. 247.

Но далее исследовательница делает спорные выводы: «Стоит учитывать и тот факт, что долгое время Византия была отрезана в (*очевидно опечатка, следовало бы «от». – О. Д.*) ВКЛ монголо-татарским господством. Уже не так легко можно было привозить в ВКЛ греческих мастеров, и сюда начинает проникать западная архитектура». Всё же вестернизацию Великого Княжества Литовского, в первую очередь боярского (будущего шляхетского) сословия и городов, было бы слишком просто связать только с территориальным разрывом сообщений с Византией, а не учитывать те масштабные трансформации, которые происходили внутри общества ВКЛ, оказавшегося на границах византийской и латинской цивилизаций.

Один культурологический аспект привлекает пристальное внимание историка. Ссылаясь на свидетельства XVI в., С. Силова выстраивает контрастное поле – между скромным существованием народа и пышным убранством церквей («Богу – всё лучшее»). Вслед за российскими авторами XIX–XX вв.[76] белорусская исследовательница видит прямое византийское влияние в стремлении создавать пышные убранства церквей, а также в проявлениях внешней набожности[77]. В контексте сравнений этот диссонанс выступает как триумф духовности.

Свои основные тезисы о месте византийского наследия в Беларуси Светлана Силова повторила в дальнейших публикациях. В статье о византийском влиянии на процесс христианизации Беларуси в X–XV вв. автор расширила только тему проникновения католицизма на земли Беларуси. В этой связи С. Силова отмечает особую роль Городельского акта 1413 г., «после которого начинают проникать в ВКЛ латино-польские традиции». Всё же исследовательница заявляет, что «этот процесс не имеет однозначной оценки», т.к. связан с «переориентацией государства на Запад». И далее автор пишет: «Победителей не было, а вот побеждённых было много как среди шляхты, так и среди простых крестьян и мещанства»[78].

Всё же на полях этой дискуссии стоит отметить, что с точки зрения конструктивистской концепции этноса и православное, и католическое наследие стали формообразующими для концепции белоруской нации во второй половине XIX – начале XX в. Хотя, безусловно, понимание процессов нациостроения не снимает с повестки дня рассмотрения исторических перипетий прошлого. По крайней мере, вариативность исторического процесса нельзя отрицать.

---

[76] [Иаков (Домский)]. *Исторический очерк русского проповедничества.* СПб., 1879. С. 768; Знаменский, П. В. *История Русской церкви.* М., 2000. С. 163.

[77] Силова, С. В. Влияние Византии... С. 248–249.

[78] Сілава, С. У. Візантыйскі ўплыў на працэс хрысціянізацыі Беларусі (X–XV ст.) // *Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа*: зборнік навуковых артыкулаў: у 2 ч. Ч. 1. Гродна, 2009. С. 97–107.

Весьма характерным для С. Силовой остаётся возвращение к проблеме цивилизационного соотношения византийского Востока Европы и её латинского Запада. Прежде всего автор видит Византию на Востоке, а Римско-католическую церковь на Западе «восприемниками и единственными законными наследниками» классической греческой и римской культуры, ставшей основанием всей европейской цивилизации. При этом «Византия сохранила и этнический субстрат этой культуры – греческую народность, которая на тысячелетие после падения Западной Римской империи продолжила своё независимое государственное существование и оказала колоссальное влияние на судьбы всего Восточного Средиземноморья и в особенности на судьбы православных славянских народов этой части суши»[79].

Стоит, наверное, определить тот круг источников, который может оживлять в Беларуси тематику соотношений цивилизаций. Следует признать, что таким раздражителем остаётся российская историософия XIX в. С. Силова в своих рассуждениях отталкивается, в первую очередь, от работы Константина Леонтьева (1831–1891) «*Византизм и славянство*» (1875). Белорусская исследовательница отмечает, что подлинный интерес к идеям Леонтьева обнаружился у российских историков, литераторов и философов только в последнее десятилетие XX в. Для самой же Силовой важными являются положения российского мыслителя о том, что цивилизация Западной Европы и русская цивилизация сложились «под определяющим влиянием византинизма». Однако Западная Европа в IX в., с момента объявления императором Карла Великого, «которое было делом папства», резко выделила свою образованность от общевизантийской, которая до тех пор подчиняла себе, «хотя бы только духовно», все западные страны. Византийская цивилизация утрачивает с этого века из своего круга влияния все обширные и населённые страны Запада, но «зато приобретает своему гению на Северо-Востоке югославян, а потом и Россию»[80].

Похоже, что С. Силова солидаризируется с мыслями К. Леонтьева. Но, конечно, обращаясь к проблематике цивилизационно-культурного выбора России, что очень часто некритически переносится на удел всех славян, пускай и восточных, исследовательница не может обойти вниманием Петра Чаадаева (1794–1856). С. Силова обращается к дискуссиям середины XIX в., когда в общественных кругах России разгорелся спор о том, что означало для страны византийское наследие. Тут не обойтись без цитирования Чаадаева, который в «*Философических письмах*» писал: «По воле роковой судьбы

---

[79] Силова, С. В. Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции и историографии на процесс формирования исторического сознания белорусского общества в XIV–XV вв. // *Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа*. Гродна, 2008. С. 65–66.

[80] *Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев. Соловьёв*. СПб., 1991. С. 172–173.

мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих (западных) народов». Силова приводит слова ещё одного «западника» Александра Герцена (1812–1870), который «столь же уничижительно отзывался о византийском наследстве». В противовес им белорусская исследовательница цитирует славянофила Александра Хомякова, писавшего, что «говорить о Византии с пренебрежением – значит расписываться в невежестве». Светлана Силова подводит свой итог этой дискуссии: «конечно, уничижительные оценки западников несправедливы – не может быть наследие тысячелетней державы исключительно отрицательным. Византия оставила многообразное наследие, и каждый выбирал из него то, что ему более подходило»[81].

Но С. Силова готова идти дальше и предлагает отказаться от дихотомического взгляда на европейскую историю, который как бы узаконил кажущийся очевидным принцип разделения европейской цивилизации на две полусферы. И в этом смысле «византинизм» очень часто понимается как категория, прямо противоположная ценностям «западной» культуры. Вслед за российским византинистом Михаилом Бибиковым белорусская исследовательница считает, что эта конфронтация имеет отношение к области политики[82]. И подкрепляет свою позицию мнением австрийского византиниста и книговеда Отто Мацаля (1932–2008) о том, что «антагонизм и полярность противоположения Византии и Запада, приводящие к неизбежной конфронтации, определены не столько тем, что мы имеем дело с двумя изначально разными мирами, столько тем, что они стали результатом самостоятельного существования двух зон некогда замкнутой политической и культурной территории греко-римского Средиземноморья поздней античности»[83].

На этом «паневропейском» фоне в последнее время явственно проявилась ещё одна тенденция – интеграция «византийского наследия» на уровне «собственной» древности. Это направление получило название феномена «своей античности». Сам термин и методология разработаны российским историком Анатолием Туриловым (род. 1951) относительно книжного наследия Московской Руси конца XIV – первой половины XVI в.[84]. Краеугольное положение в этой концепции заключается в том, что для Восточной Ев-

---

[81] Силова, С. В. Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции… С. 66–67.

[82] Бибиков, М. В. Византийская рукописная книга на Западе и Востоке // *Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики.* СПб., 1999. С. 193.

[83] Mazal, O. *Byzanz und das Abendland.* Graz, 1981. S. 12.

[84] Турилов, А. А. «Своя античность» в русской книжности конца XIV – первой половины XVI века (к характеристике явления и термина) // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2009. № 3 (37). С. 115–116.

ропы в роли «своей античности» выступало переработанное византийское наследие. Но этот же тезис содержит в себе проблему культрно-цивилизационного противоречия. Об этой коллизии пишет белорусский исследователь **Олег Голубев (Алег Голубеў)**: «Византийское православие, принятое на Руси и в других восточно- и южнославянских странах, не давало возможности в полной мере развиваться античному наследию»[85]. Конечно же, связано это с языческими основами античной культуры: древнегреческая философия и искусство рассматривались как явления, содержащие в себе греховные элементы, поэтому отношение к ним было «скорее неприязненное, чем лояльное».

Собственно говоря, похожим к античному наследию было и отношение Католической церкви. Но почему же тогда, как пишет сам О. Голубев, «опыт античности вошёл в обиход общественной жизни средневековой Европы»[86]? Только ли в этом заслуга латыни, которая сохранила за собой статус универсального языка науки?

Безусловно, в Византии выработалось своё отношение к античности. При всей враждебности православия к античной философской мысли культурные образцы эллинской древности в переработанном виде проникали в обиход его жизни. Идеи Платона оказали мощное воздействие на христианскую догматику и на становление новой религиозной аскезы. Фактически, восточное христианство смогло сохранить определённую дистанцию и одновременно по-своему воспринять наследие античности.

Но как в таком случае обстояли дела в регионе византийского присутствия или, по Дмитрию Оболенскому, Византийского содружества наций? Тут Олег Голубев следует за Георгием Острогорским (1902–1976) и выделяет три базовых элемента феномена «своей античности» на Руси: римская традиция власти, греческая переводная литература, православная христианская вера[87]. Что касается Руси, то первый пункт этого списка, римская традиция власти, требует серьёзной коррекции. Действительно, убедительно о важной роли этого фактора мы можем говорить только применительно к Московской Руси в идеологических практиках XVI–XVII вв. С течением времени, как пишет О. Голубев, образцы «своей античности» стали культурно-идеологическим базисом для формирования модели «Малой Византии», т.е. государственного образования, организованного по византийскому типу и стремящегося к самостоятельности. На русских землях начало этого процесса видится Голубевым в эпоху князя Владимира, после монгольского нашествия он значительно замедлился. По его же словам, усиление имперских

[85] Голубев, О. Е. Феномен «своей античности» в истории Великого Княжества Литовского // *Studia Historica Europe Orientalis*. Вып. 3. Минск, 2010. С. 73.

[86] Там же. С. 74.

[87] Ostrogorsky, G. *History of the Byzantine State*. New Bruswick, 1969. P. 27.

тенденций на Руси начинается при ослаблении Византии и падении Константинополя под натиском турков (1453 г.) – утверждается автокефалия Русской церкви, московские князья принимают титул царей, в последующие века вырабатывается концепция «Москва – Третий Рим».

Таким образом, выстраивается схема процесса заимствования византийских культурных образцов: крещение, затем христианизация и формирование собственных общественных институтов. Но специфика этого процесса на Руси, как считает Голубев, состояла в том, что акцент делался не на культивации культурных феноменов, а на развитии системы духовной и светской власти[88].

Но похоже, что с преемственностью концепции власти Москвы из Константинополя не всё так просто, как может показаться на первый взгляд. Действительно, работа с образом Византии началась сразу после её гибели. Как считает российский византинист Сергей Иванов, идея о том, что Москве следует позаботиться о наследии Константинополя, была сконструирована в Италии. Европейские державы в страхе перед стремительным распространением османов, в поисках хоть каких-то союзников, естественно, обращали свой взор и на Москву. И первый документ, в котором сказано, что Москва имеет все права на византийское наследие, – решение венецианского Сената от 1473 г. Там именно так и сказано: «Мы заключим союз всех христианских государств и привлечём Великого князя Московского обещанием ему его законного наследия». Между тем, по всей видимости, ни Иван III тогда не испытывал ни малейшего интереса к этому вопросу, ни кто-либо из участников династического брака великого князя Московского с Софьей Палеолог не воспринимал его как форму передачи легитимности от Константинополя Москве. Папа имел в виду, что Софья, может быть, склонит Ивана к унии. С. Иванов считает, что «Иван III действительно расширял свою державу и оглядывался на выдающийся образец, но таким погибшая Византия никак быть не могла. А была, разумеется, Габсбургская Империя»[89]. Исследования последних лет по истории геральдики более или менее достоверно показывают, что появление двуглавого орла на печати московского князя связано с заимствованием герба императоров Священной Римской империи германской нации[90]. Конечно, австрийский орёл тоже родственник византийского, но весьма отдалённый. У византийского орла есть один прямой потомок – нынешний албанский орёл. Скандербег (1405–1468), который последним

---

[88] Голубев, О. Е. Феномен «своей античности»... С. 79.

[89] Иванов, С. Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [Электронный ресурс]. Режим доступа: *http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant/ (Дата доступа: 10.02.2012).*

[90] Хорошкевич, А. Л. *Символы русской государственности.* М., 1993. С. 27. Критика этой верии: Силаев, А. Г. *Истоки русской геральдики.* М., 2003. С. 89–90.

на Балканах сопротивлялся османам, сознательным образом апеллировал к этому наследию. Но отнюдь не московский царь[91].

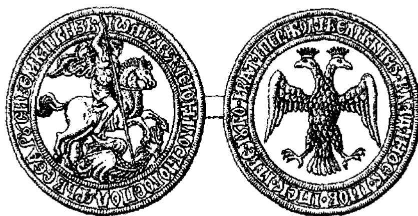
Всё же сравнение геральдического исполнения двуглавых орлов на гербах византийских императоров и на печатях великих князей Московских позволяет утверждать, что без непосредственного влияния византийской геральдической традиции на московскую тут не обошлось. Поводом для этого мог стать в 1472 г. династический брак московского князя Ивана III с племянницей последнего византийского императора Софьей (Зоей) Палеолог (1455–1503). Этот брак состоялся уже после падения Византии, он был инициирован Папой Павлом II (понтификат: 1464–1471), сама же Софья воспитывалась при папском дворе. Поэтому не случайно именно эмблема Палеологов была воспринята в качестве основного образца для создания московской государственной эмблемы, где она стала помещаться наравне с династическим гербом Рюриковичей – Георгием Победоносцем. И в Византии, в отличие от Священной Римской империи, двуглавый орёл не имел геральдического значения[92]. Другое дело, что двуглавый орёл как символ императорской власти нужен был Москве для внешних сношений, в первую очередь, с одним из главных дипломатических контрагентов Москвы в Западной Европе – Священной Римской империей.



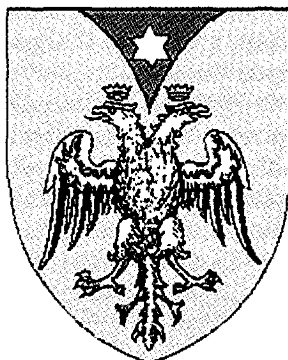
Герб византийского императора Иоанна VIII Палеолога (1425–1448) (миниатюра XV в.)

[91] Иванов, С. Второй Рим глазами Третьего...

[92] Хорошкевич, А. Л. *Символы русской государственности*. С. 22.



Печать великого князя Московского Ивана III с двуглавым орлом, 1497 г. (Лакиер, А. Б. Русская геральдика. М., 1990. Табл. VI-4)



Герб албанского княжеского рода Кастриоти, из которого происходил национальный албанский герой Скандербег



Герб Фердинанда I как римского короля (дворец Хофбург, Вена, 1536)



Герб императора Священной Римской империи Рудольфа II Габсбурга (1576–1612) (изображение 1605)

Более спорно поиски «своей античности» Олега Голубева выглядят относительно эпохи Великого Княжества Литовского. Дело в том, что исследователь представляет совсем не «свой» взгляд на «свою античность», а «внешний» – византийский. Специфика этно-религиозной ситуации в ВКЛ первого столетия его истории состояла в сосуществовании язычества и восточного христианства. И первым элементом «своей античности» Голубев видит в образе язычника-правителя, использовавшегося в Константинополе для обозначения великих князей Литовских. В Византии сложилось устойчивое представление о литовском язычестве, как почитании солнца и огня. Фактически, это идеологические «клише», заимствованные из ветхозаветной традиции. Правда, действительно возможен «переход» от византийской трактовки к оценке внутренней религиозной политики. В качестве своеобразной реакции на политику Ольгерда, направленную на подчинение территорий Руси, которую Голубев видит как «духовное покорение», Константинопольский патриарх причислил к лику святых Трёх виленских мучеников, и их культ занимает особое место среди феноменов «своей античности»[93]. Значение же мученичества как феномена святости велико для христиан.

Одной из особенностей появления культа Виленских мучеников была инициатива его распространения «сверху» – от самого патриарха, что было не совсем типично для канонической практики. Обычно высшая иерархия Церкви, основываясь на святости жизни, причисляла определённого человека к лику святых, фиксируя факты его народного почитания и совершения чудес по его молитвам. В факте активной роли патриарха О. Голубев видит дополнительное доказательство той особой идеологической роли, которую должен был сыграть культ Виленских мучеников в политике Константинопольского патриарха по отношению к ВКЛ[94].

---

93 Голубев, О. Е. Феномен «своей античности»... С. 86.

94 Там же. С. 88.

Но существует ещё одна историческая проблематика, тесно связанная с «византийским комплексом» наследия Беларуси – Брестская церковная уния. Среди публикаций на эту тему последних двух десятилетий следует выделить монографию гродненской исследовательницы **Светланы Морозовой (Святлана Марозава)** (род. 1954) «*Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)*» («*Униатская церковь в этнокультурном развитии Беларуси (1596–1839 годы*»), так как она даёт комплексный обзор этой темы. В этой же книге помещён и довольно полный обзор историографии вопроса, включая дискуссии полемистов конца XVI – XVII в. вокруг византийского наследия. Историк считает, что, пойдя в конце X в. на сближение с Византией, которой тогда принадлежало лидирующее положение в христианском мире, государственные и культурные деятели Древней Руси, разумеется, не могли предвидеть отдалённых последствий своего шага. Но С. Морозова не уклоняется и от острых оценок исторической перспективы: «Между тем, в XII–XIII вв. лидерство в культурно-религиозной сфере переходит к Западной Европе – и она его уже не уступает. Византия же клонится к упадку, но её наследие продолжает удалять восточнославянские народы от Западной Европы, которая шла по пути прогрессивного развития»[95]. Более того, С. Морозова считает, что догматический византинизм со временем привёл к относительной замкнутости православной Беларуси от общеевропейского культурно-цивилизационного движения. В качестве примера приводится следующее положение: в то время, когда в странах Западной Европы в XVI в. действовали около 50 университетов, интеллектуальные достижения которых использовала для усиления веры Католическая церковь, то на территории православного восточно-славянского Востока не было ни одной высшей школы[96]. Что же касается места Брестского церковного собора в культурно-цивилизационном определении Беларуси, то по мнению Светланы Морозовой, униатство синтезировало на местной почве различные культурные начала Беларуси: «Оно создавалось на исконной византийско-славянской основе с допущением западных заимствований и развивалось во взаимодействии двух тенденций: обороняющими чистоту и неприкосновенность восточного обряда и направленной на латинизацию, которые то уживались, спорили за приоритет»[97]. Таким образом, мы видим, что для белорусской исследовательницы церковной унии греко-католический обряд явился продолжением византийских традиций Беларуси (и, разумеется, Украины). Что, впрочем, не избавило культурную и конфессиональную историю наших стран от острых коллизий.

---

[95] Марозава, С. В. *Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады)*. Гродна, 2001. С. 55–56.

[96] Там же. С. 56.

[97] Там же. С. 256.

Но следует признать, что не всегда в той части белорусской историографии, которая занята поисками «византийской идентичности» («византийских корней») Беларуси, дискуссионные проблемы рассматриваются в корректном академическом стиле. Примером тому могут служить неожиданно возникшие споры о целесообразности возведения памятника королю Миндовгу в Новогрудке. Среди многих историков распространено мнение, что этот литовский князь короновался королевской короной в Новогрудке; иногда метафорически Новогрудок называют первой столицей ВКЛ[98]. Оппоненты же «культа Миндовга» активно используют политическую аргументацию и делают недвусмысленные отсылки на мнения политических оппонентов современных властей Беларуси: «Героизация Миндовга в Беларуси связана с мифической теорией белорусских «литвинских» деятелей со времён пазняковского движения»[99].

В контексте же нашей темы важно, что события середины XIII в. – периода возникновения ВКЛ, когда Литва воспользовалась монгольским наступлением, – рассматриваются как трагические с точки зрения цивилизационной принадлежности, как «удар в спину Беларуси»: «Для белорусского народа 1230–1240-е годы стали настоящей трагедией, которая означала упадок нашего древнего величия и навсегда остановила развитие византийской цивилизации»[100]. Правда, ниже в определённой степени противоречит сам себе, когда описывает княжение уже Войшелка (1264–1267), который «заложил начала рутенизации Литвы и стал первым сторонником её вхождения в ареал византийской цивилизации».

Подобная публицистика выглядит триумфом примордиализма, рассматривающего этнос как изначальное и неизменное объединение людей с определёнными неизменными признаками. Примордиализм предполагает, что этническая принадлежность человека является объективной данностью, имеющей свою основу в природе или в обществе. Поэтому этничность невозможно создать искусственно или навязать её[101].

Это методология XIX в., ведущая своё происхождение из XVIII в., от немецкого Романтизма и Йоганна Готфрида Гердера, для которого этничность была синонимом лингвистической группы. Именно поэтому так часто в по-

---

98 См. обзор дискуссии о месте коронации Миндовга: Дзярновіч, А. Дзе адбылася каранацыя Міндоўта? Гісторыя дыскусіі // Дзярновіч, А. *Фрэскі гісторыі: Артыкулы і эсэ па гісторыі і цывілізацыі Цэнтральна-Усходняй Еўропы*. Мінск, 2011. С. 8–24.

99 Мікульскі, Ю. Увекавечанне міфа. Вакол помніка літоўскаму князю Міндоўгу ў Навагрудку // *Беларуская думка*. 2013. № 1. С. 69.

100 Там же. С. 74.

101 Hayward, J., Barry B., Brown, A. *The British Study of Politics in the Twentieth Century*. Oxford, 2003. P. 330.

добных текстах используются определения «мы»/«наши» и «они»/«их». Хотя как определить этнический статус Новогрудка XIII в., возникшего на стыке колонизации дреговичей, кривичей и волынян, с присутствием мазовшан и балтов[102]? Слишком современно называть это население, как и любое той эпохи, белорусами. Другое дело, что Новогрудок XIII в. – это как раз часть истории Беларуси, а Миндовг – заметный персонаж истории страны. Фактически, без «Руси» и «Литвы» не может быть собственно Беларуси. Её история позднего Средневековья и раннего Нового времени может быть понимаемая как взаимодействие этих двух факторов. Достаточно убрать один из них – и белорусская история будет совсем другой[103].

Мы видим, что «византийская тема», актуализировавшись в последнее время в белорусских публикациях, представлена довольно разнообразной палитрой – от новаторских академических публикаций до идеологической публицистики, от поиска «своей античности» до конструирования образа «Другого». Скрытая ирония ситуации заключается в том, что византийский культурный код требовал универсализма, многие же современные авторы стремятся «национализировать» византийское наследие.

Эмоции всё ещё не стихают, и, возможно, не существует констант, которые могли бы объединить всех белорусских историков. А последние, казалось бы, были уже определены всей интеллектуальной историей Беларуси XX в. Также похоже, что примордиалистский подход в теории этничности с его эволюционной теорией этноса всё ещё остаётся актуальным в этнологической мысли современной Беларуси.

3.2.3. История культуры

Среди тех исследователей, которые наиболее часто обращаются к проблематике византийского влияния, выделяются искусствоведы и историки культуры.

Становление современного белорусского искусствоведения следует связывать с именем **Николая Щекотихина (Мікола Шчакаціхін)** (1896–1940) – коренного москвича и выпускника Московского университета, который в 1921 г. попал в Беларусь и открыл тут для себя новый культурный

---

[102] Зверуто, Я. Г. *Верхнее Понеманье в IX–XIII вв.* Минск, 1989. С. 68, 197–198; Гурэвіч, Ф. Д. *Летапісны Новгородок (Старажытнарускі Наваградак).* СПб. Наваградак, 2003. С. 65–68.

[103] См. подробней анализ этой историографической ситуации: Дзярнович, О. «Литва» и «Русь» как концепты белорусской историографии // *Гістарычна-археалагічны зборнік.* Вып. 22. Мінск, 2012. С. 7–14.

континент. В конце концов за эту симпатию он и поплатился, когда 18 июля 1930 г. был арестован ОГПУ[104].



Николай Щекотихин – основатель белорусского искусствоведения (фото не позже 1930 г.)



Николай Щекотихин на белорусской почтовой марке, 1996 г.

Разрабатывая отдельные сюжеты по истории культуры Беларуси, Щекотихин подходил к созданию обзорного синтетического труда. В 1928 г. появился первый том его книги «*Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва*» («*Очерки по истории белорусского искусства*»). Во вступлении, давая обзор работ своих российских предшественников, исследователь писал о тенденциозности подбора материала и односторонности их выводов: «...весь анализ форм древней культуры нашей страны сводился исключительно к попыткам обосновать единство её с древней культурой Киевской и Московской Руси; при этом часто чрезмерно переоценивалось византийское влияние, фактически далеко не главное и во всяком случае не единственное даже в церковном искусстве Беларуси, – с другой же стороны оставлялись совсем без внимания те элементы западноевропейских художественных форм,

[104] Подробней о судьбе Н. Щекотихина и его концепциях см.: Ліс, А. Мікола Шчакаціхін // Ліс, А. *Цяжкая дарога свабоды: Артыкулы, эцюды, партрэты*. Мінск, 1994. С. 243–343; Чэбан, І. Уплыў даследаванняў М. Шчакаціхіна на развіццё сучаснага мастацтвазнаўства // *Беларускае сучаснае мастацтвазнаўства і крытыка*. Мінск, 1998. С. 364–372.

которые играют весьма важную роль во многих памятниках белорусской древности»[105].

Николай Щекотихин действительно очень сдержанно смотрел на масштаб распространения византийских образцов в Беларуси. На основании археологических находок он считал, что до начала XI в. византийские изделия и византийские стилистические формы доходили по системе Днепра не дальше, как до Киевщины и Черниговщины, и только с этого времени начинают постепенно проникать также в Беларусь. В курганных же находках Беларуси византийских изделий совсем нет; в кладах же – очень редкие формы. Щекотихин считал, что большая часть тех древностей, которым приписывали византийское происхождение, «в типах своих выявляли зависимость от других культур и в большинстве случаях свидетельствуют о непосредственной связи с Востоком, без желаемых следов византийской переработки восточных первообразцов, что исключает возможность объяснять появление их в Беларуси через посредничество Византии»[106]. Далее Щекотихин повторяет свою мысль: «…даже при определённой общности основных первообразцов как для Византии, так и для некоторых славянских стран (в том числе, для Беларуси), существовали разные пути распространения и влияния этих первообразцов»[107]. Весьма интересно, что через 80 лет замечания Щекотихина по проблеме византийского и восточного влияний на искусство Беларуси пересекутся с разработками Кристины Лавыш[108], где-то подтверждая их, а где-то полемизируя со взглядами современного белорусского искусствоведа.

Но для объективности нужно отметить, что относительно византийских культурных влияний Щекотихин не был нигилистом и безусловно признавал этот фактор применительно к определённым периодам и определённым видам искусства: «С конца XI столетия политические и торговые связи белорусской территории на определённое время втянули её в сферу византийского культурного влияния, которое распространялось частично через Киев, частично ж через те восточные земли (Малая Азия, Сирия, Кавказ), которые были давно связаны с ней в торговых отношениях и которые в большей или меньшей мере стали к тому времени провинциями Византии, или, во всяком случае, были странами, тесно зависимыми от неё в культурном смысле. В области артистического творчества это выявилось, в первую очередь (если не считать привоза некоторых мелких византийских украшений, которые с этого времени попадаются в курганах), в перенимании определённых форм

105 Шчакаціхін, М. *Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва*. Мінск, 1993. С. 4.
106 Там же. С. 16.
107 Там же. С. 17.
108 Лавыш, К. А. *Художественные традиции восточной и византийской культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.)*. Минск, 2008.

церковной архитектуры и вообще в самом факте появления тут этого неизвестного ранее искусства, чему особенно способствовали и те новые социально-экономические условия, которые в это время возникли в Беларуси»[109].

Для самого же Щекотихина, как представляется, открытие самобытной белорусской культуры во многом было связано с оценками и концептуальными наработками ещё одного иностранца, много сделавшего для изучения и популяризации этой культуры, – д-ра **Альберта Иппеля (Albert Ippel / Альбэрт Іппэль)** (1885–1960), который во время оккупации территории Беларуси немецкими войсками во время Первой мировой войны организовал в 1917–1918 гг. в Вильно и Минске выставки белорусского искусства и подготовил для них каталоги[110]. В пафосных словах немецкого историка искусства ощущаются впечатления первооткрывателя: «Народное искусство Беларуси ещё сыграет когда-нибудь важную роль в истории искусства. Страна эта являлась когда-то границей между Восточной и Западной Римской Империей на Севере Европы. Древний «Великий днепровский путь» принёс в эту самую землю последние следы византийской и древне-греческой художественной манеры. В некоторых хозяйственных постройках мы тут находим основные формы греческого театра и храма. Также встречаются крестьянские дворы, как, например, в околицах Рогачёва, планировка которых напоминает эллинистическо-римские виллы. Известные белорусско-литовские кресты ни в коем случае не местного происхождения: мы узнаём в них формы античной настенной живописи, но формы древнего языческого культа были тут, как это часто случается, христианизированы. Также известные белорусские пояса в своём происхождении восходят к греческой тении. И разве не удивительно, например, что ещё до сегодняшнего дня белорусская крестьянка использует толкачи для крупы такой же самой формы, которую мы видим на рисунке Полигнотта в руках троянских женщин, защищающихся от нападения греков»[111].

Но сам Щекотихин признавал, что, «определяя известную связь белорусских художественных форм с античной культурой, Иппель выполняет, правда, только часть общей задачи. Фактически, проблема эта более слож-

---

109 Шчакаціхін, М. *Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва*. С. 77.

110 *Wilna–Minsk. Altertümer – und Kunstgewerbe-Führer durch die Ausstellung der Zeitung der 10. Armee* / Bearbeitet von Uffz. Dr. Ippel. Wilna, 1918; *Каталог минской областной выставки древностей и изящных изделий* / сост. у-оф. Д-р Иппель. Минск: Печать и издание «Газеты 10 Армии», 1918.

111 Ippel, A. Zur weissruthenischen Kunst // *Weissruthenien*. Berlin, 1919. S. 94–95. Эта работа дважды переводилась на белорусский язык: Іппэль, А. Беларускае мастацтва / пер. з ням. м. М. Байкова // *Вольны Сьцяг*: Літэратурно-мастацкая и навуковая штомесячная часопісь. Год выд. II, № 1(3). Менск, 1921. С. 10–11; Іппэль, А. *Беларускае мастацтва* / пер. з ням. м. З. Гарбаўца і М. Касьпяровіча. Віцебск: Віцебскае Акруговае Таварыства Краязнаўства, 1925.

ная, и мало ещё выявить связь только в одном направлении». Белорусский искусствовед считал, что стоит только внимательно рассмотреть любой известный нам материал, чтобы сразу отметить «огромную сложность и в некоторых случаях даже запутанность тех разнообразных связей, которые объединяют памятники белорусского искусства с общим ходом развития как европейской, так и восточной художественной культуры»[112].

Щекотихин ценил работы Иппеля в первую очередь за то, что немецкий исследователь увидел самостоятельность и целостность белорусского искусства. Следует сказать, что подобные оценки Щекотихиным этих концептуальных положений Иппеля вызвали, так же и в более поздние советские времена, негативную реакцию. Известные исследователи древнего зодчества Руси Н. Воронин и П. Раппопорт писали, что Щекотихин «не принимает исторического факта единства культуры Древней Руси в XI–XIII вв., которая лишь позднее, вследствие ударов монголов и западных государств, расчленяется на три культуры: русскую, украинскую и белорусскую. Щекотихин превозносит в своём обзоре статью А. Иппеля *"О белорусском искусстве"*. Ценность этого сочинения Щекотихин видит в том, что автор рассматривает белорусское искусство как "самостоятельное явление", в котором выявляется художественное творчество "особого народа, на особой территории". Во всём этом звучит неприкрытый национализм»[113].

К теме культурных влияний белорусское искусствоведение смогло вновь обратиться уже значительно позже. В 1946 г. в Минске исследователь архитектуры **Иван Хозеров (Іван Хозераў)** (1889–1947) закончил свою работу «*Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв.*», которая почти полстолетия оставалась неопубликованной и впервые вышла в свет в 1994 г.[114]. Отмечая несомненный факт заимствования византийских культурных форм, по преимуществу восточных провинций Византийской империи, Хозеров пишет также о стремлении к созданию своих кадров строителей для сооружения многочисленных храмов на Руси и художников для декоративного их убранства согласно требованиям церковного канона. Результатом стало осуществление в XII–XIII вв. многочисленных вариантов своеобразной переработки архитектурных форм[115]. Этот процесс совпадал (или, лучше сказать, был связан) со стремлением русских князей освободить церковное управление на Руси от зависимости со стороны Константинопольского па-

---

112 Шчакаціхін, М. *Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва.* С. 7–8.

113 Воронин, Н. Н., Раппопорт, П. А. *Зодчество Смоленска XII–XIII вв.* Л., 1979. С. 20–21.

114 Хозеров, И. М. *Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв.* Минск: Навука і тэхніка, 1994. Рукопись работы сохраняется в Архиве Института истории НАН Беларуси (оп. 1, д. 46).

115 Там же. С. 20.

триарха. По большому счёту, Русь, принявши христианство из Византии, не попала в политическую зависимость от неё.

Иван Хозеров следующим образом видит принципиально новый подход художников того времени к выполнению художественного образа - если для средневизантийского искусства характерна сухая стилизация физического облика, то русским мастерам присуще стремление дать более реалистическое толкование образа[116]. Так и в зодчестве в результате интенсивной художественной жизни появляются храмы, «архитектурные формы которых несут печать большого разнообразия и, главное, принципиально нового понимания не только декорума, но и композиционного и конструктивного начал, уже значительно отличающихся от конструктивной и художественной систем византийских храмов»[117]. Одним из ярких этапов подобного творческого пути Иван Хозеров видел в храмах XI–XIII вв. на территории современной Беларуси и Смоленщины.



Иван Хозеров – исследователь белорусского зодчества

Позже, готовя для издания работу Хозерова, к анализу архитектурных памятников Полотчины обратился археолог **Олег Трусов (Алег Трусаў)** (род. 1954). Ещё Николай Воронин относил один из Бельчицких храмов (на княжеском дворе под Полоцком) к типу триконхов[118], распространённых на

[116] Хозеров, И. М. *Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв.* С. 21.

[117] Там же. С. 22.

[118] Триконх (от греч. *tri-* три- и конха) – тип средневекового христианского храма (или его восточной части): 3-лепестковый план создаётся апсидами, примыкающими с трёх сторон к квадратному в плане внутреннему помещению. Ко́нха – элемент древ-

Афоне, в Болгарии и Сербии с XII по XVII вв.[119]. В этой связи О. Трусов делает предположение, что древний Полоцк мел непосредственные связи с Византией, тем более, что полоцкие князья находились там в изгнании в первой половине XII в. Оттуда они и могли привезти зодчего, который построил храм-триконх[120].

В 1987–1994 гг. была осуществлена публикация 6-томного издания «*Гісторыя беларускага мастацтва*» («*История белорусского искусства*»), которое должно было подвести определённый итог предшествующему периоду развития белорусского советского искусствоведения. Всё же авторы очень осторожно подошли к общеметодологическим оценкам. Византийская же проблематика, кроме конкретных, как бы мог сказать Щекотихин, скромных примеров отдельных артефактов, представлена зачастую общими фразами. Хотя общие тенденции были отмечены.

Так, говоря о Полоцкой архитектурной школе XI–XII вв., авторы отмечают, что «меньшая зависимость от киевских традиций и собственные связи с Византией при наличии собственных опытных строительных кадров создали благоприятные условия» для её формирования[121]. Хоть базой для формирования этой школы послужили именно «византийско-киевские архитектурные традиции»[122]. При этом византийское влияние, например, в живописи XII в., видят как распространение «комниновского стиля»[123], о чём свидетельствуют фрески Бельчицкого монастыря (Полоцк).

Определённое воздействие на полоцкое искусство оказывал также романский стиль, следы присутствия которого заметны в фресках Ефроси-

---

невизантийской храмовой архитектуры в виде наполовину выступающего из здания сферического купола с невысоким барабаном.

119 Воронин, Н. Н. К истории полоцкого зодчества 12 в. // *Краткие сообщения Института археологии АН СССР*. Вып. 87. 1962. С. 102–104.

120 Трусаў, А. Вяртанне да вытокаў // Хозеров, И. М. *Белорусское и смоленское зодчество...* С. 8.

121 *Гісторыя беларускага мастацтва*: у 6 т. Т. 1. Мінск, 1987. С. 67.

122 Там же. Т. 1. С. 66, 79, 84; Сяліцкі, А. А. *Рэканструкцыя фрэсак Спаскага сабора ў Полацку*. Мінск, 1979. С. 100–101.

123 «Комнинский стиль» – искусство Византии в период правления императоров из династии Комнинов (1081–1185). В искусстве комниновского периода доминирует утончённый и изысканный стиль, воплотивший в себе основные принципы византинизма. На всех памятниках этого периода лежит особая печать утончённой красоты, интеллектуализма, аристократической избранности. Античное чувство формы, пропорций в искусстве комниновского периода безупречны, однако служат требованиям максимального одухотворения формы. Важной особенностью комниновского периода было расширение ареала распространения византийской культуры.

ньевского монастыря (начало XII в.)[124]. Вообще же, что признают авторы «Истории белорусского искусства», стилистическое соотнесение белорусских памятников той эпохи представляется сложной операцией. Местные мастера творчески переосмысливали, перерабатывали византийские и романские формы. Оригинальное сочетание местных, византийских и романских форм – наиболее характерная особенность многих памятников искусства Беларуси XI–XIII вв.[125]. Это же касается и книжных миниатюр – уже в XI в. на белорусские земли попадали рукописи с миниатюрами романского стиля (Кодекс Гертруды), но в общей стилистике ещё долгое время доминировала византийская традиция (Туровское евангелие XI в.)[126]. Что же касается мелкой пластики, то вопрос о разграничении византийских и древнерусских произведений окончательно не решён. Хотя принято считать, что древнерусские памятники почти никогда не имели такой выразительной античной основы в понимании и передаче образа, как византийские[127].

С прекращением государственно-политического существования Византии влияние её культурной традиции на Беларусь не прекратилось. В фресках Благовещенской церкви в Супрасле (на Подляшье) 1557 г. чувствуется позднее византийское влияние – так называемого Палеологовского ренессанса XIV–XV вв., и стилистически близки сербским памятникам монументальной живописи в церкви Св. Троицы в Манси (Северная Сербия)[128]. Всё же изменения в развитии искусства происходили очень сильные. Искусствоведы приходят к мнению, что, наблюдая за развитием белорусской живописи XV–XVI вв., можно заметить, как формировалась новая местная традиция, которая составляла основу самобытной художественной школы живописи. Если в XV в. и в самом начале XVI в. иконопись и монументальная роспись были тут прямым продолжением византийского и древнерусского искусства, то позже под влиянием ренессансных настроений эти виды живописи приобретают определённую жанровость, этнографичность, обогащаются техникой и умением декораций западно-европейского искусства.

---

[124] Вообще же, факт влияния на живопись Беларуси, кроме византийских, ещё романских влияний является хорошо известным и обоснованным не только в белорусском, но и в российском искусствоведении: Некрасов, А. И. *Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII веков*. М., 1936. С. 86; Монгайт, А. Л. Фрески Спасо-Евфросиньевского монастыря в Полоцке // *Культура Древней Руси*. М., 1966. С. 140; Лазарев, В. Н. *Византийское и древнерусское искусство*. М., 1978. С. 228.

[125] *Гісторыя беларускага мастацтва*. Т. 1. С. 50, 122.

[126] Там же. Т. 1. С. 89–90, 230, 235.

[127] Там же.Т. 1. С. 101, 104–105.

[128] Рогов, А. И. Фрески Супрасля // *Древне-русское искусство. Монументальная живопись XI–XVII вв*. М., 1980. С. 343; *Гісторыя беларускага мастацтва*. Т. 1. С. 184, 187.

Всё это придавало белорусской живописи яркую самобытную форму и создавало условия для формирования национальной школы[129].

Для описания художественной культуры Беларуси XV–XVI вв. искусствоведы, в частности **Юрий Пискун (Юрый Піскун)**, используют многоцветный мозаичный образ[130]. В этой культуре сочетались стилистика традиционных художественных ценностей, основанных на византийско-древнерусском наследии, с новациями западно-европейской культуры. Пожалуй, одним из серьёзнейших вопросов остаётся органичность этого взаимодействия. Определённая переориентация страны в сторону Запада привнесла в культурную жизнь Беларуси образцы новых жанров, создала условия для знакомства с другими подходами к объекту художественного воплощения, с другими концепциями художественного мышления. И искусствовед видит в этом *проблему выбора*: к новациям можно было отнестись индифферентно, развивая собственные устойчивые стереотипы, которые имели качества высоких художественных образцов; был не исключён путь отрицания собственного опыта, копирования западной культурной модели; наконец, наиболее естественным в культурологическом плане был путь синтеза, избирательного освоения новаций.

Общий результат исследований процессов развития художественной культуры Беларуси, как и региона всего ВКЛ XV–XVI вв., показывает, что они развивались по трём направлениям:

1) поствизантийская линия доминировала в тех видах и жанрах, где древнерусские и византийские традиции были наиболее сильными и устойчивыми: в монументальной живописи, иконописи, иллюминации рукописей, мелкой пластике. В XV в. эта линия была главной;

2) другая линия, противоположная поствизантийской, – линия подражания западно-европейским образцам. На белорусских землях в этот период появляются позднеготические, ренессансные памятники;

3) третью линию развития культуры историки искусства определяют как линию ассимиляции и синтеза. Как яркий пример в этом случае приводятся пражские издания Франциска Скорины – как стремление приспособить западные формы для традиционного в Беларуси способа мысли, к идейно-художественным принципам её культуры того времени. В качестве иллюстрации этого положения сопоставляются две гравюры – Альбрехта Дюрера «Святая Троица» и «Троица» из книги «Бытие» издания Скорины. Специалисты считают, что гравёр изданий Скорины заимствовал композицию и переделал западно-европейский образец в соответствии с его восточно-славянскими идейно-художественными традициями – апокалиптический смысл дюреровской гравюры перевоплощён таким образом, чтобы

[129] *Гісторыя беларускага мастацтва.* Т. 1. С. 203.

[130] *Скарына і яго эпоха.* Мінск, 1990. С. 469.

не только в образе бога Саваофа, но и в образе трёх ангелов воплотить идею Троицы[131].



Гравюра «Святая Троица» Альбрехта Дюрера, 1511 г.



Гравюра «Троица» из книги «Бытие», изданной Франциском Скориной (Прага, 1519)

Примечательно, что эти наблюдения были сделаны в издании, вышедшем в свет в результате реализации программы «Франциск Скорина – великий белорусский просветитель-гуманист, выдающийся деятель славянской

---

131 *Скарына і яго эпоха*. С. 470.

культуры», которая в начале 1981 г. была утверждена президиумом Академии наук БССР.

В 1990-х гг. к проблеме места византийского искусства в мировом наследии обратился белорусский искусствовед **Борис Лазука (Барыс Лазука)**. В учебном пособии «*Гісторыя мастацтваў*» («История искусств»), подготовленном Б. Лазукой, принципиальным для автора является положение, что «Византия в большей степени, чем западные территории Европы, сохранила, развила и преобразовала традиции античности в искусстве»[132]. Вот эта «трансляция античности» для Б. Лазуки оказывается решающей в вопросе принятия славянским населением Беларуси восточного христианства: «В этом виделась важная преемственность между формами власти, наследственной Древнему Риму, – светской (император – василевс) и культовой (патриарх) в Византийской империи»[133].

Но в обобщающих трудах 1990-х гг. по истории белорусской культуры, к удивлению, византийская проблематика не нашла надлежащего отражения[134]. Но уже в начале 2000-х гг. в своей работе «*Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да сярэдзіны XIII ст.)*» («Культура древней Беларуси (от заселения до середины XIII в.)» **Сергей Парашков (Сяргей Парашкоў)** (род. 1951) попытался дать ответы на противоречивые явления культурного взаимодействия раннего периода истории Беларуси. С одной стороны, автор традиционно признаёт благотворную роль принятия христианства, которое принесло «новое мировоззрение, другую мораль и эстетику, новые виды искусства (культовое зодчество, церковно-религиозную живопись)». С. Парашков далее усиливает общекультурное значение принятия христианства, которое «присоединило наших предков к цивилизованным народам Европы, содействовало расширению и углублению политических и культурных взаимосвязей с другими странами, в первую очередь с Византией, наследницей античной Греции, служило идеологическому укреплению политического объединения восточно-славянских земель в государства-княжества»[135].

Но в рассуждениях С. Парашкова проявляется и кризис концепции «влияния». Просто фразой о том, что «византийское влияние на древнерусское государство и её культуру очевидно и в доказательствах не нуждается», автор ограничиться уже не может. С. Парашков пытается перевести эти рассуждения в другую парадигму: «Но ни о каком византийском засилье в культуре тут говорить не приходится». И далее: «Византийское влияние

---

132 Лазука, Б. А. *Гісторыя мастацтваў*. Мінск, 1996. С. 66.

133 Лазука, Б. А. *Гісторыя беларускага мастацтва:* у 2 т. Т. 1: Першабытны лад – XVII ст. Мінск, 2007. С. 31.

134 См.: Лыч, Л., Навіцкі, У. *Гісторыя культуры Беларусі*. Мінск, 1996. С. 5–17.

135 Парашкоў, С. А. *Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да сярэдзіны XIII ст.)*. Магілёў, 2003. С. 87.

было не источником, а следствием развития восточнославянской культуры, оно вызывалось внутренними потребностями древнерусского общества, его подготовленности к восприятию достижений более высокоразвитой культуры»[136]. Кроме того, как отмечает С. Парашков, византийское влияние не было насильственным, а «земли Киевской Руси не были пассивными объектами его применения, наоборот, они отыгрывали активную роль в этом процессе». Фактически, взгляды автора солидаризируются с концепцией диалога Юрия Лотмана. С. Парашков указывает, что «заимствованные культурные достижения подвергались глубокой трансформации под воздействием местных традиций, творчески перерабатывались и становились достоянием самобытной культуры восточных славян»[137]. Кроме того, как считает С. Парашков, византийское влияние не было всеохватывающим и постоянным. Наиболее интенсивные культурные связи Киевской Руси с Византией наблюдались в период с конца X до середины XII в. При этом наиболее значительным было воздействие византийской культуры на высшие слои общества, но его менее ощутили широкие слои населения. Наиболее же мощно это влияние проявилось в сфере церковной идеологии, канонического права, религиозного искусства. Светская же культура, по мысли Парашкова, была затронута византийским влиянием в меньшей степени, хотя переводная светская литература получила широкое распространение. Кроме того, заметна интересная тенденция в развитии разных видов искусства – если в архитектуре с середины XII в. византийское влияние ослабевает, то в живописи оно было продолжительным и устойчивым. Пример работы Сергея Парашкова показателен в том смысле, что он иллюстрирует частичный отход белорусских культурологов искусствоведения от традиционной концепции культурных влияний и учитывает диалогичность культурного взаимодействия. Хотя сам термин «влияние» ещё используется.

В современном белорусском искусствоведении византийское влияние в X–XIV вв. рассматривается в едином комплексе *с восточным*, понимаемым как искусство Ближнего Востока и Центральной Азии. В своём редком по специализации исследовании **Кристина Лавыш (Крысціна Лавыш)** (род. 1978) делает акцентированный вывод, что в белорусском искусствоведении проблема художественных связей с Византией «до последнего времени даже не ставилась. Обычно рассматривались западные связи и не уделялось внимания восточным, в то время как они сыграли чрезвычайно важную роль в формировании той художественной среды, в которой происходило развитие древнерусского искусства, и в частности искусства сред-

136 Парашкоў, С. А. *Культура старажытнай Беларусі...* С. 113.
137 Там же.

невековых городов Беларуси»[138]. Под «Востоком» в данном случае понимается Ближний Восток (в первую очередь Сирия), Иран, Центральная Азия, Кавказ, Хазария, Волжская Болгария, кочевая степь. Для искусствоведов с восточной художественной традицией тесно связана византийская, которая впитала в себя на разных этапах развития ряд мотивов и средств художественной выразительности восточного искусства. Оно постоянно испытывало сильные импульсы со стороны ближневосточного и иранского искусства. Исследователи говорят о «восточном лице» Византии. В таком случае даже «восточные мотивы», под которыми понимают изобразительные мотивы, заимствованные из восточного искусства, включают в себя и византийские художественные средства, в которые проник целый ряд восточных образов[139]. Для К. Лавыш определённые артефакты являются маркерами периода византийско-восточного влияния: нижняя граница определяется первыми образцами импорта – шёлковыми тканями и бусами, найденными на археологических памятниках Беларуси X в., верхняя – временем существования тератологического стиля в рукописных книгах. Но на самом деле Лавыш не преодолела замкнутых схем периодизации: посвятив свою монографию эпохе X–XIV вв., она всё равно отмечает, что «становление и развитие единого круга восточно-славянской культуры были тесно связаны с византийским культурным пространством, поэтому падение Византии в 1453 г. может служить ещё одним фактором, определяющим верхнюю хронологическую границу исследования»[140]. Таким образом, выбрав в качестве верхней границы исследования XIV в., автор тем не менее не смогла избежать этой даты – 1453 г.

Книга Кристины Лавыш оживила давнюю дискуссию о принадлежности искусства Руси к западной или восточной цивилизации. Очень кратко эта проблема, применительно к сфере искусства, была сформулирована ещё во второй половине XIX в. Виолле-ле-Дюком[141]. Французский исследователь, как считается, первый в западно-европейском искусствоведении, выступил с обоснованием оригинальности древнерусского искусства. Виолле-ле-Дюк писал о сложносоставном характере искусства Руси и относил его не к западной, а к восточной цивилизации. Это утверждение вызвало бурю дискуссий в российском искусствоведении. К. Лавыш проанализировала основные взгляды оппонентов, а диапазон мнений был тут действительно широкий –

138 Лавыш, К. А. *Художественные традиции восточной и византийской культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.).* Минск, 2008. С. 3.

139 Там же. С. 4.

140 Там же.

141 Виолле-ле-Дюк, Э. Э. *Русское искусство. Его источники, его составные элементы, его высшее развитие, его будущность.* М., 1879. Русский перевод Н. Султанова появился через 2 года, после выхода в свет в Париже оригинальной версии книги.

от концепции Ф. И. Буслаева о решающем влиянии средневекового Запада на Русь до взглядов Н. П. Кондакова, что связи древнерусского искусства с Востоком и Западом не превратили его в придаток восточной или западной культуры. Но, настаивая на оригинальности древнерусского искусства, Кондаков рассматривал его в отношениях к Востоку и Западу, считал, что оно во многом обязано своим развитием различным влияниям, особенно византийскому[142]. Богатство источников было по Кондакову причиной многообразия его художественных форм: «Русское искусство является последствием вековой работы и сотрудничества многих сил, но именно поэтому оно и владеет самобытностью и представляет цельный тип»[143]. Тем не менее, Кондаков незаслуженно приобрёл репутацию сторонника «азиатского» происхождения древнерусского искусства[144].

Что же касается собственно белорусского искусствоведения, то К. Лавыш отмечает неразработанность темы культурных влияний Византии и Востока на развитие искусства, при том что был накоплен определённый эмпирический материал[145]. Подводя же итог собственному исследованию искусства городов Беларуси X–XIV стст., Лавыш пишет о том, что во всём средневековом искусстве Европы, а особенно восточно-славянском, прослеживаются определённые культурно-мировозренческие параллели с восточной и византийской художественной культурой. Это выражается в изображении предмета как символа, знака стоящей за ним идеи. Такое понимание привело к абстрактности изображения, условности в передаче образа, представлению событий вне времени и пространства как вечных и неизменных. Этим пониманием обусловлена и специфика средств художественной выразительности: плоскостность, локальный цвет, статичность и симметричность композиций, подчинённых строгим рамкам канона. В художественном ремесле средневековых городов Беларуси искусствовед находит целый ряд изобразительных мотивов, заимствованных из византийского искусства, – в первую очередь, зооморфных. А некоторые иконографические схемы и декоративные детали византийского искусства оказались особенно популярными в восточно-славянской художественной культуре[146].

---

142 См. историографический обзор: Лавыш, К. А. *Художественные традиции восточной и византийской культуры...* С. 6–9.

143 *Русские древности в памятниках искусства*, издаваемые гр. И. Толстым и Н. Кондаковым. Вып. 6: Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. СПб., 1898. С. 4.

144 Ремпель, Л. И. Искусство Руси и Восток как историко-культурная и художественная проблема // Ремпель, Л. И. *Искусство Среднего Востока*. М.: Советский художник, 1978. С. 235–236; Лавыш, К. А. *Художественные традиции восточной и византийской культуры...* С. 7.

145 Лавыш, К. А. *Художественные традиции восточной и византийской культуры...* С. 17–18.

146 Там же. С. 173.

Следует признать, что К. Лавыш попала в непростую методологическую ситуацию. Постоянно оперируя понятиями «восточно-славянская культура», искусствовед рассматривала в первую очередь материалы белорусских земель, одновременно признавая, что средневековые города Беларуси находились на периферии культурного пространства Южнорусских и Владимиро-Суздальских земель, «однако традиции и мотивы искусства восточно-византийского мира весьма ощутимы в их художественном наследии»[147]. Кроме того, сама проблема византийского культурного влияния распадается на несколько пластов. Учитывая, какую важную роль сыграло византийское искусство в становлении искусства Руси, можно говорить о том, что многие восточные образцы попали на Русь в византийской редакции. Также представляется возможным допустить проникновение мотивов восточного происхождения как с Востока, включая Византию, так и с Запада, где шёл процесс заимствования восточных и византийских образцов.

Таким образом, поток византийского влияния на искусство белорусских земель в XI–XIII вв. не был таким мощным, как представлялось ранее. Определённо это касалось архитектуры, живописи и книжного дела. Но уже довольно рано в Беларуси стало ощущаться и романское влияние. Невозможно изучать эволюцию развития искусства Беларуси XI–XIII вв. без учёта, кроме византийского, также романского стиля и местных традиций. Но византийское влияние в той или иной мере ощущалось ещё в начале XVI в. Веяния Ренессанса и развитие внутренних традиций создали в Беларуси в XVI в. новую культурную ситуацию.

Всё же все вышеприведённые примеры из белорусской историографии истории культуры вмещаются в старую парадигму «византийского влияния». Но есть отдельные примеры искусствоведческой литературы, когда культурные реалии в Беларуси характеризуются, как возникшие в качестве непосредственной апелляции к образу Византии. Касается это архитектуры и градостроительства, примером чего служит первый том четырёхтомного издания «*Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах*» («*Архитектура Беларуси: очерки эволюции в восточнославянском и европейском контекстах*»), посвящённого IX–XIV вв. Следует сказать, что заявленная в названии издания концепция весьма искусственна и служит принудительному разделению восточно-славянского и европейского наследия. Научный редактор издания **Александр Лакотко (Аляксандр Лакотка)** (род. 1955) обращается к традиционному примеру соборов Св. Софии: «При общности типологической и стилевой идентичности своему византийскому аналогу Софии Киевской Руси выделяются

[147] Лавыш, К. А. *Художественные традиции восточной и византийской культуры*...С. 174.

точным соответствием масштабов природной и архитектурной среды»[148]. А сущность литургии в архитектуре собора Св. Софии в Константинополе выводится из иных общественных функций, и «в сущности, в её архитектуре синтезированы традиции Древнего Востока (галереи, аркады, колоннады) с традициями античной архитектуры (арка, купол)»[149].

Но автор очерка «Градостроительство Беларуси IX–XIV вв.» этого же издания **Юрий Чантурия (Юрый Чантурыя)** (род. 1949) идёт дальше, чем просто поиск аналогий. Ю. Чантурия придерживается позиции, что для средневекового человека в смысловом аспекте город был соотнесён с храмом: город – это подобие просторного храма, храм – средоточие города[150]. В таком случае, принцип сакрализации городской среды в древнерусском градостроительстве включал использование символов, являющихся одновременно идейными, функциональными и пространственными и частично заимствованными из формообразования раннехристианских столиц – Иерусалима, Рима, Константинополя. Но не слишком ли целенаправленно автор видит в практике застройки восточно-европейских городов реализацию сакрального замысла? Ю. Чантурия сам соглашается с тем, «что признаки подобия, трансплантированные в восточнославянский регион с целью божественного освящения строящегося города, перенятия им исторической славы древних государств или свершения библейских пророчеств, были многозначными и достаточно свободно интерпретировались при сохранении требуемой идеи»[151].

На белорусских же землях наибольшую реализацию символически-теологического замысла исследователь истории архитектуры видит в Полоцке. Рассматривая семантические основы сложения древнего Полоцка, Ю. Чантурия обращается к опыту возведения Константинополя, который по указу императора Константина Великого получил треугольную форму плана, обусловленную, в частности, положением города на мысе, омываемом с одной стороны морем, с другой – узким протяжённым заливом (ил. 3-2a; 3-2b). В подобной треугольной форме столицы Восточной Римской империи, кроме решения чисто градостроительной ситуации, видится символическое воплощение догмата о Святой Троице[152]. Идеализируя градостроительные черты, белорусский автор утверждает, что мысовое положение Полоцка у

---

148 *Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах:* у 4 т. Т. 1: IX–XIV стст. Мінск, 2005. С. 13.

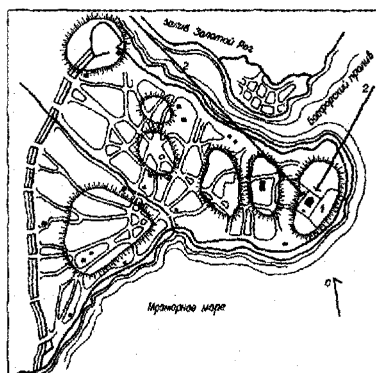
149 Там же. С. 18.

150 Там же. С. 79.

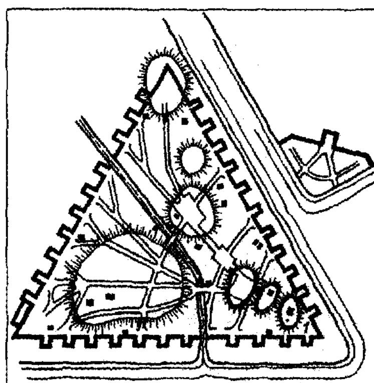
151 Там же. С. 81.

152 Бондаренко, И. А. Образ Нового Рима в архитектуре Москвы // *Архитектура мира.* Вып. 3. М.,1994. С. 87–92.

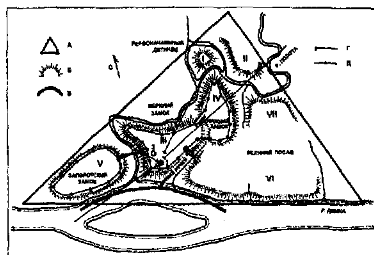
слияния рек, как и Москвы, определило треугольную форму, в общих чертах, конфигурацию его территории ещё в X–XIII вв. (ил. 3-2c).



Ил. 3-2a. Константинополь. Схема плана города Византийского периода (по Михаилу Кудрявцеву): 1. собор Св. Софии; 2. осевые видовые направления



Ил. 3-2b. Идеализированная схема композиции Константинополя (по Михаилу Кудрявцеву): 1. собор Св. Софии



Ил. 3-2с. Схема использования символов в пространственной организации Полоцка X–XIII вв. (по Юрию Чантурия): А – треугольная конфигурация города; Б – холмы и возвышенные прибрежные части плато (I–VI); В – идеализированное очертание берега; Г – осевые видовые направления; Д – условные очертания крепостных стен и башен (по рисунку 1579 г.); 1 – собор Св. Софии; 2 – храм XI–XIII вв.

В рамках своей концепции сакрально-пространственного возведения городов Ю. Чантурия находит ещё одну параллель Полоцка с Константинополем. По мнению исследователя, последний по образцу Рима сооружён на семи холмах, чему позже символически уподобилась и Москва XVI в., также включившая в свои границы семь холмов или, скорее, осмысливая в их качестве, высокие прибрежные части плато[153]. Белорусский же исследователь видит подтверждение принципа смыслового сходства на примере Полоцка – здесь, начиная с IX в., в разные исторические периоды Ю. Чантурия прослеживает формирование застройки на семи сгруппировано расположенных холмах и возвышенных площадках плато[154].

Но, по мнению Ю. Чантурии, наиболее яркой чертой, связывающей Полоцк – столицу православного княжества, с мировым центром восточно-христианской религии, служил принцип размещения Софийского собора на оконечности мыса, на холме в древнейшей крепости, соответственно – в детинце и акрополе Константинополя. Византийская София обращена юго-западным боковым фасадом к морю, а главным и северо-восточным – к узкому криволинейному заливу Золотой Рог. Полоцкая София также боковым южным фасадом, несколько развёрнутым к западу, была ориентирована к обширной акватории крупной реки, а главным и северным, отклонённым к востоку, – к излучине малой реки. Чтобы выстроить идею сакральной преемственности, Чантурии приходится делать допущения в ассоциативном ряде: в месте впадения Полоты русло Двины дугообразно искривляется,

---

[153] Кудрявцев, М. П. *Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование.* М., 2007. С. 195.

[154] *Архітэктура Беларусі…* Т. 1. С. 82–83.

что видится в ином масштабе как изогнутые контуры Мраморного моря, охватывающем части европейского и малоазиатского берегов. Центр дуги в обоих случаях фиксирует храм Св. Софии[155] (ил. 3-2с).

Наконец, как символ подобия всемирной святыни Чантурия расценивает приближение условий восприятия полоцкого собора к сакральному образцу. Купол главного византийского храма был виден на значительном расстоянии из Босфорского пролива, завершая зрительную перспективу вдоль его берегов и замыкая ось более узкого пространства залива Золотой Рог. Белорусскому исследователю видится аналогичная специфика обозрения церкви в Полоцке, находящейся в композиционном завершении русла Двины и на различных участках на замыкании долины Полоты с обрывистыми склонами.

Следует отметить, что концепция символически-богословского восприятия градостроительства во многом была сформирована у Чантурии под влиянием работ историка русской архитектуры Михаила Кудрявцева (1938–1993), который как раз рассматривал градостроительную структуру старой Москвы как реализацию сакрального плана[156]. Сам Кудрявцев был неординарной личностью. Будучи по образованию архитектором, он много сил отдавал спасению памятников архитектуры, боролся против поворота северных рек, сохранял и реставрировал иконы, которые потом передавал в православные храмы, помогал воскрешать приходы. Одновременно в 1960–1980-е гг. он был близок к русскому патриотическому движению, входил в состав так называемого «Русского клуба» Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. В этом по-своему антисоветском клубе были очень сильны антисемитские настроения – на еврейских активистов патриотически настроенная русская интеллигенция возлагала ответственность за безумие Октября 1917 г.[157]. Кажется, сам Михаил Кудрявцев не был замечен в публичных антисемитских высказываниях. На примере градостроительной структуры российской столицы он активно разрабатывал концепцию о Москве как о «Третьем Риме», послужившую в XVI–XVII вв. смысловой основой мессианских представлений о роли и значении Московского царства как преемника Византийской империи.

При внешней привлекательности концепции сакрализации пространства Полоцка по образцу Константинополя следует признать, что для её обоснования необходимо целенаправленное выстраивание рядов аналогий.

---

155 *Архітэктура Беларусі...* Т. 1. С. 84.

156 Кудрявцев, М. П. *Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование.* 2-е изд., доп. М., 2007. С. 202–263.

157 Довольно подробно история «Русского клуба» и взгляды его участников описаны в воспоминаниях участника этого движения Олега Платонова: Платонов, О. А. *Русское сопротивление: война с антихристом*: в 2 т. М., 2010.

Ощущение искусственности подобных операций не оставляет читателя в покое. Но всё же центральный элемент этой концепции не подпадает под эрозию скепсиса. Речь идёт о Полоцкой Софии.

В этой связи автор ещё одного очерка из «Архитектуры Беларуси» **Тамара Габрусь** (род. 1945) отмечает, что строительство Софийских соборов на восточно-славянских землях было не единичным актом, а целенаправленной программой деятельности, по существу, посвящением Руси патронату Премудрости Божьей – высшей сакральной идеи. И именно в этом посвящении могут быть отмечены параллели между восточно-славянскими софийскими соборами и Константинопольской Софией, но, ни в коем случае, не в архитектурной композиции[158]. Исследовательница вносит существенные коррективы в ставшие уже традиционными представления о Полоцкой Софии (в том числе, ставит под сомнение пятинефность собора и отнесение его к базиликальному типу храмов). Т. Габрусь обращает внимание на ещё одну необычную черту: в отличие от большинства храмов других восточнославянских регионов в Полоцкой Софии метрическим модулем является не греческий, а римский фут, как и в ряде других сакральных построек Полоцкого региона[159].

Говоря о влиянии византийской культуры и цивилизации на коды развития белорусских земель, историки и искусствоведы отмечали это влияние ещё на стадии формирования государственности и раннего этапа его развития, но как бы вторичность этого влияния по сравнению с тем, как это сложилось на Южной Руси, то, что условно можно назвать Киевщиной, а точнее – Украиной. Признаётся западное (романское) влияние уже в довольно ранний период (IX–X стст.). Делается ли это в противопоставление византийскому влиянию или в дополнение ему, зависит от историософских пристрастий самих авторов. Одна из последних тенденций – выстраивание сакрального пространства древней Беларуси в соответствии с византийскими моделями – во многом происходит под воздействием российской традиции и не стала до конца убедительной.

3.2.4. Философская мысль

Признание раздвоенности белорусского культурного наследия периода Средневековья стало своеобразным труизмом в оценках исследователей культуры и эстетики: «...невозможно не учитывать того существенного обстоятельства, что Белоруссия (*принятое ранее написание. – О. Д.*) испытывала одновременно восточные (византийские) и западные (латинские)

---

158 *Архітэктура Беларусі...* Т. 1. С. 136.

159 Афанасьев, К. Н. *Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими.* М., 1961. С. 59–72; *Архітэктура Беларусі...* Т. 1. С. 153.

культурные и религиозные влияния»[160]. Но эти слова были опубликованы в начале 1970-х гг. и содержали определённые новации или, точнее, возрождали старые концепции белорусской гуманистики, приглушённые за годы террора в период правления Иосифа Сталина. В этой связи очень интересным будет посмотреть, как же оценивалось в обобщающем анализе по истории эстетической мысли ещё тогда, в период так называемой «оттепели», это самое византийское влияние.

Авторы обзора видели противоречия византийской эстетики, которой были свойственны сочетания античной, раннехристианских и восточноазиатской традиций. Сущность красоты она видела или «в гармонии (в пропорции, в звуковых и цветовых сочетаниях), или в интенсивности простых элементов (яркость света, сияние самоцветов и драгоценных металлов, чистые насыщенные цвета и т.п.)»[161]. Можно говорить о своеобразном «мистическом материализме» византийского мирововоззрения: идущие от восточных традиций пышность и великолепие, интенсивность света и цвета, литургия, по-своему воспроизводящая древнегреческую трагедию, всё это предназначалось для того, чтобы через эстетическое восприятие создать состояние мистического соединения с Богом[162].

И, как считают белорусские авторы, древнерусскому мировосприятию больше соответствовали византийские, чем западно-европейские (латинские) традиции. В качестве иллюстрации приводится легенда о Крещении Руси Владимиром, когда во время так называемого «испытание вер» русские послы остановили свой выбор на византийском православии под воздействием именно эстетического восприятия греческой литургии: «И придохом же в греки, и ведоша ны, идее же служать богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такаго вида ли красоты такоя, и недоумеем бо сказати; токмо то немы, яко онъле бог с человеки пребываеть, и есть служба их паче всех стран. Мы убо *не можем забыти красоты тоя* (*выделено Э. Дорошевичем и В. Кононом. – О. Д.*), всяк бо человек, аще вкусить сладка, последи горести не принимаеть, тако и мы не имам сде бытии».

Белорусский философ **Владимир Конон (Уладзімір Конан)** (1934–2011) видел особую роль восточного, греко-византийского христианского обряда, который был взят в качестве образца при Крещении Руси и сильно повлиял на все области восточно-славянской культуры: «Архетипы, каноны и стили-

[160] Дорошевич, Э., Конон, В. *Очерк истории эстетической мысли Белоруссии*. М., 1972. С. 22.

[161] Там же. С. 24.

[162] Tatarkiewicz, W. *Historia estetyki*. T. II: Estetyka średnowieczna. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1967. S. 46.

стика византийского искусства были перенесены на славянскую почву и на протяжении XI–XV вв. вписались в контекст славянской традиции»[163].



Владимир Конон (1934–2011), белорусский философ

В качестве примера тут можно привести «содействие» переводных византийских хроник Иоанна Малалы (VI в.) и Георгия Амартола (IX в.), популярных среди образованных людей на Руси в XI–XIII вв., возникновению местной летописной традиции. Все эти хроники однотипны по своей структуре: начинаются они от Сотворения света, во вступительной части рассказывают о библейской истории и прошлом христианских народов, принадлежащих также к античной цивилизации, конспективно и некритически описывается жизнь соседних с Византией народов, в конце концов, более или менее последовательно описываются основные события византийской истории[164]. Фактически, по хроникам восточные славяне познакомились с античной мифологией, литературой, государственным и гражданским строем античности.

Вместе с христианской религией, Библией и эллинистической культурной традицией пришла из Византии и адаптировалась популярная в Беларуси до конца XIX в. практика поэтики и риторики. В средневековый период тут преобладали не светская поэзия и красноречие, а её церковно-художественные варианты, не теоретическая греко-римская наука риторики, которая приживётся в Беларуси позднее – в эпоху Ренессанса, Барокко и

[163] Конан, У. *Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі.* Т. 1: X ст. – 1905 г. Мінск, 2010. С. 14.

[164] Там же. С. 45.

Классицизма, а практическая поэтика и риторика в жанрах религиозно-просветительского красноречия, молитв, канонов и акафистов[165].

Следует отдельно отметить, что В. Конона интересовало культурное наследие с точки зрения эстетики, которая в широком смысле своего понятия включает не только философскую интерпретацию искусства, но и способность оценивать бытие и культуру в соответствии с эстетическими категориями. Но в оценках Конона чувствуется и религиозный подход к эстетической экспертизе: «Христианское Средневековье открыло народам славяно-балтийского региона духовную сущность красы как божественного дара, духовного изменения и возвышения человека. От христианского Средневековья начинается наша государственность, образование, литературный язык, профессиональное художественное творчество, первые формы эстетической и философской рефлексии, основанные на единстве веры и знаний»[166].

Отмечая, что отечественная традиция «весьма быстро и успешно» приобщилась к «колоссальному богатству византийской и старославянской литературы и культуры»[167], как об этом писал **Альфред Майхрович (Альфрэд Майхровіч)** (1937–2004), белорусская философская мысль всё же не вырабатывала концепций «трансляции империи» и в основном оставалась верной поискам суверенного культурного статуса.

Но вот поиск парадигмы развития свойственен белорусской философской мысли, что продемонстрировал новый масштабный проект – «*Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*» («*История философской и общественно-политической мысли Беларуси*»), где раздел «На пересечении культурных течений: проблема истоков белорусской средневековой философии» принадлежит авторству **Валерия Еворовского (Валерый Евароўскі)** (род. 1962). «Испытание вер» при князе Владимире автор как раз и рассматривает как выбор парадигмы и считает, что выбран был промежуточный вариант: с одной стороны, относительно свободный от тотальной нормативности существования человеческой личности, свойственной исламу и иудаизму, а с другой – вариант, «который стремится к соборности и софийности и вступает в определённый диссонанс с апостольскими заветами, взятыми на вооружение Римско-католической церковью»[168]. Последние же рассматриваются как ориентированные на индивидуальную свободу

---

[165] Конан, У. *Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі*... С. 63–64.

[166] Там же. С. 418–419.

[167] Майхрович, А. С. *Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси*. Минск, 1992. С. 31.

[168] *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі*: у 6 т. Т. 1: Эпоха Сярэднявечча. Мінск, 2008. С. 243.

личности, на субъективную моральную оценку, независимость Церкви от государственных структур.

Валерий Еворовский признаёт, что православно-византийское мировоззрение не может быть сведено к какому-либо монолитному комплексу, т.к. содержало в себе целый ряд направлений, постоянно конкурирующих между собой: «Киеворусские книжники могли найти тут идеи манихейства и исихазма, концепцию императорской власти, ориентированность на книгу как объективный и основной источник знаний, подчёркивали интерес к проблеме Богопомазания»[169]. Само же византийское православие во второй половине I тыс. н.э. пережило серьёзные трансформации: мифологические образы, потеряв свой онтологический статус под давлением более совершенных, с точки зрения образованных людей той эпохи, рациональных построений христианских неоплатоников, не только превращались в красивые метафоры, но и становились «общезначимыми знаками, своеобразными экзегетическими ключами, которые в общей системе христианской теологии, с одной стороны, были окончательными пунктами для непосвящённых, с другой – начальными пунктами для умственного продвижения по ступеням небесной и земной иерархии для богоизбранных»[170]. Фактически, мы имеем дело с рационализацией высших знаний в системе византийского православия, которые оставались уделом немногих и в соответствии с пифагорейско-неоплатонической традицией сохраняли свою таинственность и были доступны только избранным.

Но в механизме трансляции византийской традиции на Русь существовало одно очень важное звено, которое нельзя игнорировать при всех культурологических и историософских – это староболгарская культура. Привнесение византийских культурных образцов происходило опосредованно, через переводы греческих текстов на старославянский язык – «литературу-посредницу» по Дмитрию Лихачёву. И тут возникает вопрос об успешности этой «трансплантации» (ещё один термин Д. Лихачёва).

Методологические основания для этой дискуссии были сформулированы российским философом и религиозным мыслителем Георгием Федотовым (1886–1952) во время его «парижского периода» (1925–1940). Федотов считал, что именно в древнерусском Киеве было посеяно зерно «будущего трагического раскола в русской культуре», которое многие российские историки воспринимали как «наше большое национальное преимущество», знак «органичности нашей культуры»[171]. В данном случае речь велась о славянской Библии и славянском литургическом языке. Федотов очень целеустремлённо выступил против изоляционизма.

[169] *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі...* С. 244.

[170] Там же. С. 246.

[171] Федотов, Г. П. *Новый град*. Нью-Йорк, 1952. С. 17–18.

На первый взгляд славянский язык Церкви облегчает задачу христианизации народа, не даёт возникнуть отчуждённой от него «греческой» интеллигенции. Тут Федотов ставит вопрос: «Так, но какой ценой?» И поясняет: «Ценой отрыву от классической традиции». Если великий Киев XI–XII вв. создавался на византийской почве, то за религиозным и материальным расцветом иногда трудно увидеть «основного вреда» – научная, философская, литературная традиция Греции отсутствовала. Переводы обеспечили практические нужды: проповеди, житии святых, аскетику. Но даже богословская мысль древней Церкви осталась почти чужой для Руси. Что же говорить о наследии Греции языческой? На Западе же «в самые тёмные столетия его» (VII–VIII вв.) монах мог читать римских историков и Вергилия в оригинале. «Оставалось только овладеть этим чудесным ключом – латынью, – чтобы им открылись все двери...» Федотов восклицает: «И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить как подарок... научную традицию древности»[172]. Судьба распорядилась иначе. Правда, Русь получила в подарок одну Книгу, величайшую из книг, «без труда и заслуги», открытую всем. Но эта книга должна была остаться единственной.



Георгий Федотов (1886–1952), российский философ и религиозный мыслитель. В эмигрантской среде его демократические взгляды были причиной споров и конфликтов

Валерий Еворовский только частично соглашается с иногда довольно эмоциональными оценками Георгия Федотова. Это касается, в том числе, и лингвистической компетенции монахов. Вслед за Федотовым белорусский исследователь признаёт, что между «киевской интеллигенцией», с одной сто-

[172] Федотов, Г. П. *Новый град.* С. 18.

роны, и древнегреческой и древнеримской литературой, с другой стороны, существовал довольно жёсткий барьер, а при переводе производился отбор, который отсекал всё, что, с точки зрения переводчиков, было ненужным или даже вредным для новообращённых христианских народов. Но вместе с тем Еворовский делает важное замечание: стиль и мировоззренческая направленность древнерусской литературы выступали диссонансом с любой традицией рационального, со всем тем, что можно назвать схоластикой. В этой связи белорусский философ ставит острый и одновременно риторический вопрос: «Существовала ли потребность в древнерусском обществе в той литературе, на отсутствие которой жалуется профессор Федотов?»[173].

Как видим, новейшая белорусская философская мысль, при всех высоких оценках интеллектуальных достижений византийской цивилизации, весьма сдержанно и даже скептически пишет о роли белорусской традиции в трансляции византийской культуры. При этом довольно сильное воздействие на белорусских мыслителей оказывает критическое направление российской философии.

---

[173] *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі...* С. 255.

3.3. В ПОИСКАХ ГАРМОНИИ: МОЛДАВСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ И ПРОБЛЕМА ВИЗАНТИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ

3.3.1. Возрождение Византии как новые конфигурации модерна

В истории народов Юго-Восточной Европы второй половины XVIII и начала XIX в. особый отпечаток оставили проекты, вызвавшие очередные изменения геополитического баланса и, как следствие, утверждение в этой части континента новых идеологий и практик отграничения, подчинения, освоения, описания и контроля новоприобретённых территорий. Императрица России Екатериа II в послании к австрийскому императору Иосифу II 10 сентября 1782 г. представляла план российской внешней политики, предложенный советником А. А. Безбородко и генерал-фельдмаршалом Г. А. Потёмкиным, позже известный как *греческий проект*. В сущности, план действий отражал общую задачу геополитической переориентации российской дипломатии на юг; «от балтийского ареала с преимущественной ориентацией на протестантско-германский мир, куда направил державу Петр I, Россию предстояло повернуть к Чёрному и Средиземному морям, к Северному Причерноморью и Балканам, населённым единоверными греками, южными славянами, молдаванами и валахами, – к территориям, объединённым некогда византийским скипетром, а ещё раньше – державой Александра Македонского»[174]. Проект опирался на необходимость более «активной восточной политики», целью которой было

[174] Зорин, А. *Кормя двухглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVII – первой трети XIX века.* Новое литературное обозрение. М., 2001. С. 38–39.

изгнание турок из Европы силами двух союзных государств и возможным привлечением Франции и Англии, также раздел владений Оттоманской Порты и воссоздание «империи Константиновой»[175].

Впрочем, разворачиваемая российской дипломатией большая геополитическая партия предполагала несколько этапов и целей. Одна из них предусматривала создание буферного государства между трёх держав – Австрией, Россией и Турцией – под названием Дакия, для «отвращения в будущем всякого столкновения между тремя империями» и защиты границ России. В своем обращении к австрийскому императору Екатерина II писала:

«Это государство, имеющее быть созданным вновь и некогда уже существовавшее под именем Дакии, могло бы составиться из областей Молдавии, Валахии и Бессарабии под управлением государя христианского вероисповедания, господствующего в поименованных областях, и на личные качества и преданность которого оба имперские двора могли вполне положиться. При сем следует установить, что это новое государство, правитель которого будет наследственным, имеет навсегда остаться совершенно независимым и не может никогда быть присоединено ни к России, ни к Австрии; равным образом обе империи никогда не допустят подчинения оннаго и какой-либо иной державе.

Границы этого нового государства, должны быть определены со стороны Польши и России Днестром и Чёрным морем, а со стороны Австрийских владений чертою приобретений, которые я гарантировала в[ашему]. и[мператорскому]. в[еличест]-ву секретною статьёю нашего договора и затем рекою Алютой или Ольтой до впадения оной в Дунай. Со стороны Турецкой империи новое независимое государство следовало бы ограничить Дунаем до самого устья»[176].

Чёрное море предлагалось усматривать в качестве естественной границы между империями Российской и Османской, а территориальные интересы России, в случае успеха данного проекта, «ограничивались» пространством между реками Бугом и Днестром и одним или двумя островками в Эгейском архипелаге.

«Неограниченное доверие, которое я питаю к в. и. в-ву, даёт мне твёрдую уверенность, что, в случае, если бы успехи наши в предстоящей войне дали нам возможность освободить Европу от врага Христова имени, выгнав его из Константинополя, в. и. в. не откажете мне в вашем содействии для

---

175 Елисеева, О. И. *Геополитические проекты Г. А. Потёмкина* / Институт Российской Истории, Российская Академия Наук, Изд. Наука. М., 2000; см. также: *Век Екатерины*: дела балканские / ред. В. Н. Виноградов; Российская Академия Наук, Институт Славяноведения. М., 2000.

176 *Переписка Екатерины Великой с Германским императором Иосифом II-м* // Русский архив. XVIII, т. I. М., 1880. С. 289.

восстановления древней Греческой империи на развалинах ныне господствующего на прежнем месте оного варварского владычества, конечно при непременном с моей стороны условии поставить это новое Греческое государство в полную независимость от моей собственной державы, возведя на его престол младшего из моих внуков, великого князя Константина, который в таком случае обязался бы отречься навсегда от всяких притязаний на Русский престол, так как эти два государства никогда не могут и не должны слиться под державою одного государя. В своё время такое обязательство имеет быть дано как великим князем моим сыном, так равно и его старшим сыном; до тех же пор я готова представить все ручательства, какие только потребуются от меня и моих преемников, в том, что никогда не возникнет притязаний, клонящихся к соединению этих двух государств под одною короною.

Эта новая Греческая империя могла бы иметь границею со стороны России Чёрное море; её границы со стороны владений в. и. в-ва будут зависеть от земельных приобретений, который в. и. в. оставите за собою или выговорите для себя в минуту падения варварского владычества, и наконец пределом между Дакиею и Греческой империей мог бы послужить Дунай. Острова Архипелажские должны будут точно также войти в состав этой вновь восстановленной империи»[177].

Далеко не последняя роль в этом плане налагалась на генерал-фельдмаршала Г. А. Потёмкина, представленного возможным правителем Дакии. Скрытой частью проекта был замысел аннексии Крыма, к которой Потёмкин приступил незамедлительно после получения заверений о поддержке от австрийской стороны. Военная кампания окончилась к августу 1783 г. в пользу России, определив дальнейшее практик колонизации новых пространств в юго-западной части империи. В одной из своих записок, под названием «*Рассуждение одного Российского Патриота, о бывших с татарами делах и войнах, и о способах, служащих к прекращению онных навсегда*» (1781), Потёмкин доводил свои соображения Екатерине II относительно действий, которые надлежит предпринять, после аннексии Крыма, чтобы «связывать» навсегда полуостров с Российской империей. С этой целью, покорив Крым, следует оставить там на вечное поселение для защиты полуострова 20 000 пехоты и 10 000 конницы, а для «наибольшего же населения полуострова природными Российскими людьми» предлагалось «взять из Государственных волостей и монастырских деревень в число рекрут на первый случай 10 000 человек хлебопашцев, и поселить онных в Крыму в удобных местах, но чтоб для них дома, и всё нужное к тому уже к приходу их готово было, и обучить онных хотя несколько ружьём владеть, дабы в случае нужды

[177] *Переписка Екатерины Великой с Германским императором Иосифом II-м*. С. 290–291.

все они против неприятеля с пользою употреблены быть могли. <...> Потом спросить вольницу из донских Казаков и из Малоросиян, кто в Крым жить пожелает, где отвести им также удобные места для хлебопашеста, или для рыбной ловли, куда конечно довольно охотников найтится может. <...> Сверх того можно дозволить селиться в Крым прочим вольным христианским народам, как-то Грекам, Армянам, Волохам и Болгарам, то смело можно сказать, что в самое короткое время весь Крым сделается христианским и вечно Российским»[178].

Потёмкин сообщает о своём намерении назвать Крым прежним именем Херсонией, а город Кафу переименовать в Феодосию, «в память того, что в нём Великий князь Владимир восприял святое крещение, построить в его имя великолепный храм Божий. Государю же покорившему Крым на приуготованной в сем городе нарочно великолепной площади, поставить в честь и память медную окружённую трофеями площадь победы, по примеру как и в Париже таковая находиться, где поставлена статуя в честь королю Людовику Четвёртому, и сверх того на вечную оному Государю память, установить во всём государстве годовой церковный праздник и всенародное торжество»[179].

Список имён греческого происхождения будет продолжать расширяться и после аннексии Крыма посредством переименований, восстановления старых или появления новых: Таврида, Севастополь, Симферополь, Евпатория, Пантикапей, Фанагория. Кроме того, после Ясского мирного договора (1792), признавшего право России на пространство между реками Днестр и Буг и продвижения её границ за запад, на местах прежних поселений были основаны города Одесса (1794), Григориополь (1792), Овидиополь (1795), Тирасполь (1792), которым следовало подкрепить конфигурации новых геополитических границ и символические координаты проекта *Translatio Imperii.*

К 1790 г. генерал-фельдмаршал Г. А. Потёмкин переселился в Яссы[180]. Его внезапная смерть осенью 1791 г., однако, не изменила направлений российской имперской политики в данном регионе. Екатерина II указом от 27 января 1792 г. поручает правителю Екатеринославского наместничества В. В. Каховскому колонизировать в кратчайшие сроки область между реками Буг и Днестр. Пограничная область безотлагательно была поделена на четыре территориальных единицы – уезды, с административными цен-

---

178 Вернадский, Г. В. *Записки о необходимости присоединения Крыма к России (Из Тавельскаго архива В. С. Попова)* // Известия Таврической Учёной Архивной Комиссии. № 56, 1919 (32). Симферополь: Типо-Литография В. И. Якубовича, 1919. С. 119–120.

179 Там же. С. 120–121.

180 Nicolae Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor*, Vol II, Imprimeria statului, Bucureşti, 1896. P. 167–168.

трами в Ананьеве, Тирасполе, Одессе и Николаеве. Данный план предполагал не только открытие административных структур и учреждений, но и реконфигурацию территориальной идентичности, преобразование этнических реалий, вовлёкших в этот проект и население соседних государств. Для обеспечения притока населения в колонизированные регионы власти России включили в положения Ясского мира право жителей румынских княжеств переехать в Россию в течение 14 месяцев после его ратификации. Прусский посол в Константинополе фон Кнобельсдорф 7 июня 1792 г. сообщал в Берлин, что многие жители Молдавии покинули страну, привлечённые российскими властями жить за Днестром, вопреки воли господаря. Ожидается также, что область между реками Буг и Днестр будет признана княжеством под именем Новой Молдавии под руководством Александра Маврокордата[181]. В списке 56 молдавских бояр, принявших российское подданство в данный период, числятся фамилии Росетти, Кантакузино, Катарджиу, Стурдза, Филодор, Кананэу, Мэкэреску, Балш и др.[182].

Также в период правления Екатерины II царские власти приступили к разработке ряда инструментов и практик, целью которых было укрепление концептуального и физического единства всего имперского пространства, подчеркнуть её размеры и протяжённость в качестве национального достижения, а отображение/накопление имперского энания представить как акт истинного патриотизма[183]. В данном русле выстраивалось знание и о юго-западных окраинах империи. В 1800 г. в Москве вышла в свет книга российского путешественника, писателя Павла Сумарокова о путешествии по

[181] «...Les habitants de la Moldavie quittent en foule leur pays. Ces émigrés sont encouragés par le gouvernement russe a s'établir sur l'autre rive du Dniester. Tout le pays compris entre ce fleuve et le Bog sera érigé en principauté, sous le nom de Nouvelle-Moldavie. On dit que le gouvernement en sera donne au prince Maurocordato, le même qui, peu avant le commencement de la guerre, a passé en Russie» (apud: Nicolae Iorga, *Acte și fragmente cu privire la istoria românilor*, Vol. II, Imprimeria statului, București. P. 339.).

[182] Ion I. Nistor, *Vechimea așezărilor românești dincolo de Nistru*, Memoriile Secțiunii Istorice. Academia Română, Seria III, T. XXI, Imprimeria națională, București, 1939. P. 217–218. Согласно некоторым опубликованным данным, во второй половине 1792 г. на всей территории Очаковской области, во всяком случае основной её части, проживало 23 743 человека, из которых 11 653 молдаванина, в следующем 1793 г. из учтённых 31 267 человек, из которых переселенцев из Молдавии 14 993, а в 1795 г. из учтенных 36 769 человек значилось 15 285 от всего населения Очаковской области (Гроссул В. Я. *Система управления Молдавии в составе России (XVIII – начало XX в.)*, in *Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления, Изд.* Славянский диалог, *Москва, 1997. P. 166*).

[183] Willard Sunderland, *Imperial Space: Territorial Thought and Practice in the Eighteenth Century*, in Jane Burbank, Mark Von Hagen, and Anatolyi Remnev (eds.), *Russian Empire Space, People, Power, 1700–1930*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007. P. 33–66.

Крыму и Бессарабии[184] с топографическим и историческим описанием областей. Особенностью данных путевых записей является то, что они представляют идеальный пример практик конструирования новоприобретённых территорий как имперского пространства. В ней Бессарабия, за двенадцать лет до Бухарестского мира (1812) и аннексии области между реками Днестр и Прут получившая данное название, впервые описана в границах рек Буг и Днестр (sic). 12 июля 1799 г. после путешествия по Крыму Павел Сумароков пишет:

«Из Перекопа я следовал прежним моим путём через Кизикермен, Херсон и прибыл в Николаев, где сообщество приятных мне людей удержало меня на несколько времени. Здесь я принял намерение осмотреть Бессарабию, увидеть появившуюся Одессу, и проехать вдоль берега Днестра»[185].

Вскоре, переправившись через реку Буг, автор оставляет следующую запись:

«Я вышел на берег и вступил в Бессарабию, бывшее не задолго перед сим владением Порты, которая, сближая от победоносного нашего оружия внутрь себя свои пределы, уступила в последнюю войну всю сию область России, и перенесла отсюда за Днестр свои границы»[186].

Из Очакова путь Сумарокова продолжился в Одессу, затем от устья реки Днестр по её левому берегу он прибывает в Тирасполь и Григориополь, следуя в конечном итоге на восток к городу Балта. Использование имени Бессарабия для обозначения иного пространства может быть одним из проявлений геостратегических векторов царской России в регионе. Бессарабия, как её описывает Димитрий Кантемир, «третья часть Молдавии»[187], состоявшая из четырёх провинций: Буджака, Аккермана, Килии и Измаила, под властью Османской империи практически до 1812 г., неминуемо привлекала внимание, как стоящая на пути России на Балканы и к Константинополю. Очевидно, что и после аннексии 1812 г. геополитические приоритеты предопределили выбор наименования, но в этом случае для области Пруто-Днестровского междуречья, примыкающей к Чёрному морю и устью Дуная[188].

---

[184] *Путешествие по всему Крыму и Бессарабии 1799 году, Павлом Сумароковым. С историческим и топографическим описанием всех тех мест.* М.: Университетская Типография, 1800.

[185] Там же. С. 189.

[186] Там же. С. 191.

[187] Dimitrie Cantemir, *Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei*, Ediţie critică intocmită de Dan Sluşanschi, Institutul Cultural Român, Bucureşti, 2006. P. 71.

[188] См.: Бырлэдяну, В. *От Бессарабии к Республике Молдова: паттерны пограничной идентичности в дискурсе осмысления пространства Республика Молдова в контексте воображаемых и действительных границ // Паттерны пограничной идентичности.* Вильнюс: ЕГУ, 2010. С. 10.

Стелла Гервас в своей книге, посвящённой жизни и деятельности Александра Стурдза[189] – дипломата, религиозного философа и публициста, обращаясь к культурному контексту эпохи, наступившей после заключения Ясского (1792) и Бухарестского (1812) мира, определила круг сложившихся настроений в регионе по отношению к византийскому наследию и православному единству. Определённая их часть состояла из сторонников, питавших симпатии к концепции «византийского экуменизма» и «православного народа», по-прежнему отзывавшихся на идеи восстановления империи, которые объединили бы всех православных, находящихся под игом османов. Другая, не менее значимая, состояла из сторонников Просвещения, продвигавших значение и концепции Древней Греции, греческой государственности на основе демократических идеалов и гражданских прав[190]. Развитие национальных идентичностей и светской историографии в Юго-Восточной Европе на данном этапе сочеталось с идентичностью «православной нации» и надеждой на примирение, объединение православных народов, как и мнения, что «православный мир», несмотря на всё, мог бы оставаться в стороне от многих преобразований, связанных с эпохой Просвещения. Смыслы данного пространства как некоего культурного Пограничья подтверждает то, что определения «Балкан» и «Юго-Восточной Европы», утвердившиеся в начале и в конце XIX ст., долгое время конкурировали с другими, такими как «Иллирийский полуостров», «Византийский полуостров» или «европейская Турция»[191]. На основе анализа рассматриваемых произведений Александр Стурдза подчёркивает, что концепция «православного мира» также не избежала двойственности. С одной стороны, очертился как образ «другой Европы» по отношению к западной части континента, которая рассматривалась всё же как христианская земля. С другой, часто идентифицируемое как Россия это определение охватывало и христианские страны, находящиеся под гнётом османской Порты (Грецию, Валахию, Молдавию, Сербию, Болгарию) и объединённые общим фронтом против мусульманского востока.

[189] Александр Стурдза (1791–1854) принадлежал к известному молдавскому роду. Молдаванин по отцу, грек по матери, был подданным российского императора. «Детские годы провёл в Могилёвской губернии, а вторую половину жизни в Одессе и бессарабском имении Манзырь. При этом Стурдза пристально следил за событиями в Дунайских княжествах и Греции, будучи генетически связанным с судьбами населявших их народов. В молодости он выполнял дипломатические поручения Александра I, имеющие отношение к работе европейских конгрессов. Позже занимался аналогичной работой в действующей армии во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг.» (Пономарёв, А. Новые данные об Александре Стурдза из Одесского Архива (два письма середины XIX века) // Tyragetia. № 2, Chişinău, 2011. P. 261).

[190] Ghervas, S. *Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance.* Paris: Honoré Champion, coll. Histoire culturelle de l'Europe, 2008. P. 424.

[191] Там же.

Несмотря на то, что православный мир был традиционно связан с Византийской империей, А. Стурдза, представитель первого поколения русских консерваторов, предполагал, что именно Россия, свободная от всякого подчинения и достигшая размеров империи, на данном этапе могла бы внести в эту традицию свои изменения. Преданный своему вероисповеданию, как и национальным корням, Стурдза видел в православии историческую и культурную связь между Россией, балканскими народами и Грецией[192].

Князь Александр Константинович Ипсиланти (1792–1828), генерал-майор русской армии[193], по совету Иоанна Каподистрии, министра иностранных дел России, в 1820 г. возглавил греческую организацию «Филики этерия»[194]. 22 февраля (6 марта) 1821 г. Ипсиланти, переправившись вместе с несколькими своими сподвижниками из Бессарабии через реку Прут, поднял в правобережной Молдавии антиосманское восстание, считавшееся началом Греческой революции 1821–1829 гг. План военных действий был развёрнут этеристами в Дунайских княжествах. Такая тактика основывалась на предположении, что Турция не имела прав вводить здесь свои войска без согласия России, а нарушение договора послужило бы для Российской империи поводом объявить войну Порте или, по крайней мере, позволило бы восставшим выиграть время. План подкреплялся уверениями Ипсиланти о семидесятитысячной русской армии, идущей вслед, и соучастии некой «великая державы», что воодушевило на этом этапе молдавских бояр и господаря выступить на стороне этеристов.

27 февраля 1821 г. в Яссах, в монастыре Трёх Святителей, митрополит Молдавии Вениамин Костаки освятил флаг Этерии и благословил во имя освобождения Греции и балканских народов предводителей и их оружие. Провозгласив своё «Воззвание к грекам» и к балканским народам, 1(13) марта Александр Ипсиланти выдвинул в направлении Бухареста отряды, присягнувшие знамени Этерии, в количестве не более двух тысяч человек.

Популярная среди этеристов идея восстания всех балканских христиан против Османской империи привлекла в их ряды многих сторонников негреческого происхождения: болгар, сербов, румын. Восстание Тудора Вла-

192 Ghervas, S. *Réinventer la tradition*... P. 428–429.

193 Происходил из известной фанариотской семьи господарей Ипсиланти, сын Константина Ипсиланти, господаря Молдавии (1799–1801) и Валахии (1802–1806), уехавшего позднее в Россию. Служил в русской армии, участвовал в Отечественной войне 1812 г. Потерял правую руку в битве под Дрезденом, после чего был переведен в чин полковника, а в 1816 г. ему было присвоено звание флигель-адъютанта. В 1817 г. получил звание генерал-майора с назначением командиром 2-й бригады 1-й гусарской дивизии. 9 марта 1821 г. был освобождён от занимаемой должности.

194 Φιλική Ἑταιρεία (греч. «общество друзей») тайное общество, основанное в Одессе в 1814 г. с целью создания независимого греческого государства.

димиреску, начавшееся немного ранее, в январе, по начальному замыслу должно было соединиться с этеристами и поддержать их продвижение к Дунаю по дороге к Греции[195]. Официальный отказ России в скорой военной помощи Ипсиланти и, как следствие, неизбежность вторжения османской армии внесли разлад и усилили разногласия в среде восставших. Убийство подозреваемого в предательстве Тудора Владимиреску закончилось поражением армии этеристов при Драгшанах в июне 1821 г. и завершением кампании в Дунайских княжествах.

Николае Йорга в последней главе своей книги[196], посвящённой закату византийской идеи, указывает на взгляды Ипсиланти, «устремлённые к Константинополю, где Фанар во главе с патриархом должен был преподнести ему революцию, – возрождение Византии»[197]. Автор находит данному историческому эпизоду такие определения, как «византийская авантюра» и «катастрофа в Константинополе». Руководитель Этерии не имел программы, основанной на национальной идее, хотя учреждённый им символ – «Феникс» – означал возрождение Византийской империи. «Отказ румын поддержать византийскую авантюру, к которой были абсолютно равнодушны и южные славяне на Балканах», в эпоху соперничества византинизма и «французского влияния», по мнению автора, указывает на явное смещение акцентов в сторону национальных проектов и закат идеологий возрождения Византии.

Правовед, профессор Московского университета, Лев (Леон) Кассо[198] стал первым исследователем византийского права в Бессарабии[199]. Рассматривая историю Бессарабии, автор подчёркивает, что Бухарестский мир быль заключён Россией в 1812 г. скорее как перемирие с Турцией, вызванное необходимостью сосредоточить все силы для борьбы с предстоящим французским нашествием армии Наполеона. Многим это казалось «лишь временной простановкой в наступательном движении России к югу, хотя достигнутые этим трактатом границы и поныне служат пределами Империи»[200]. По мнению автора, занятие Придунайских княжеств в конце 20-х и 40-х гг. XIX в. и установление там в промежутке русского протектората при графе Киселёве

---

195 Nestor Camariano, *Planuirle revolu ţionare ale eteriştilor din Bucureşti şi colaborarea lor cu Tudor Vladimirescu*, in «Studii. Revista de istorie», Bucureşti, tom 20, 1967, nr. 6. P. 1163–1175.

196 *La fin de Byzance*, in Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*, Institute d'Études Bizantines, Bucharest, 1935. C. 241–246.

197 Там же. С. 244.

198 Лев Аристидович Кассо (1865–1914) родился в семье бессарабского дворянина Аристида Кассо и Александрины Биази-Мавро, правовед, российский государственный деятель.

199 Касссо, Л. А. *Византийское право в Бессарабии.* М.: Типография Московского Университета, 1907.

200 Там же. С. 3.

были продолжением политики, которая предшествовала Бухарестскому миру и «выражалась в долголетней оккупации Валахии и Молдавии, а также во вмешательстве в их внутреннее управление от 1806 года до 1812 года».

«В истории русского влияния и воздействия на участь христианских народностей Балканского полуострова окончательное приобретение восточной части Молдавии, называемой ныне Бессарабией, давало возможность России показать воочию, каким образом православная Империя могла устроить быт одноверческого населения, освободившегося от власти султана и его ставленников. И несомненно, что органы нашего правительства, местные как и центральные, сознавали эту ответственность с самого начала: непосредственно после уступки Бессарабии Турции главнокомандующий Чичагов в инструкции первому бессарабскому губернатору Сгурдзе напоминал ему, что взоры всех христиан Оттоманской Империи будут обращены на ново-присоединённую область и что благополучие сей последней укрепить возлагаемый ими на России надежды»[201].

Автор придерживается мнения, что именно намерение царских властей «оберегать национальную самобытность» молдаван, «называющих себя римлянинами», при устройстве Бессарабской области сохранила структуры византийского права, хотя и не усматривал в этом преемственности Византии, «давно уже умершей и лишившейся ещё до смерти одухотворяющих сил»[202]. Кассо считал, что византийское право проникало постепенно в молдавскую жизнь путём судебного применения, «и этой рецепции способствовала не только нужда в дополнительных нормах», но и «слава византийского имени», как и то, что греческий язык в Молдавии XVIII в. становился официальным языком, точно так же, как латинский на Западе[203]. В действительности, в начале XIX в. в Молдавии «заметно пробуждение духовных интересов под влиянием французской революции и ещё более под обаянием личности Наполеона, содействовавшего возрождению национальных мечтаний и на востоке Европы». С просвещением, считает автор, в княжества проникают отпечатанные на Западе книги, и между прочими, «те которые содержали компиляции византийского происхождения»[204].

3.3.2. Поиски свободной Родины

После 1990-х гг. молдавская историография, как и в целом элиты Республики Молдова, оказались перед ответственной задачей – обоснования исторической легитимности своего государства и осмысления историче-

---

[201] Касссо, Л. А. *Византийское право в Бессарабии.* С. 3–4.
[202] Там же. С. 71.
[203] Там же. С. 25.
[204] Там же. С. 27.

ского пути, пройденного от Молдавского средневекового княжества к современной Республике Молдова.

Темы Рима и Византии являются неотьемлемой частью молдавской историографии, т.к. они связаны с этнокультурным и этноязыковым происхождением восточно-романских народов. В 106 г. Дакия была покорена римским императором Траяном и обращена в римскую провинцию. Урбанизация Траяновой Дакии, укоренение римских традиций и латинского языка, вообще, римского образа жизни, включение новой провинции в общеримскую экономическую и духовную систему – всё это, вместе взятое, передаёт суть многогранного процесса под названием *романизация*. Романизация была тем историческим процессом, в ходе которого римская цивилизация проникала во все сферы жизни провинции и в конечном итоге приводила к замещению языка коренного населения языком латинским или, точнее, местными версиями латинского языка. Становление румынского этноса происходило в результате смешения даков[205] с римскими колонистами. Румыны и молдаване составляют два самых восточных романских народа, литературный язык которых является единым – румынским.

Римское завоевание даков сопровождалось террором военного времени, который является «оригинальным актом рождения румынского народа». В свою очередь, как отмечает Василе Стати, население Карпато-Днестровских земель, и особенно проживающее между Прутом и Днестром, не участвовало в этом «оригинальном акте рождения». Гето-дакские племена, которые не входили в римскую провинцию Мезия (южнее Дуная) и в Дакию (юго-запад Трансильвании) и которые в I–II в. н.э. продолжали жить на своих территориях, получили в современной румынской историографии наименование «dacii liberi» – «свободные даки». «Предки... молдован, свободные даки, не были в римских цепях»[206]. В этом сюжете заключается пафос современной молдавской историографии.

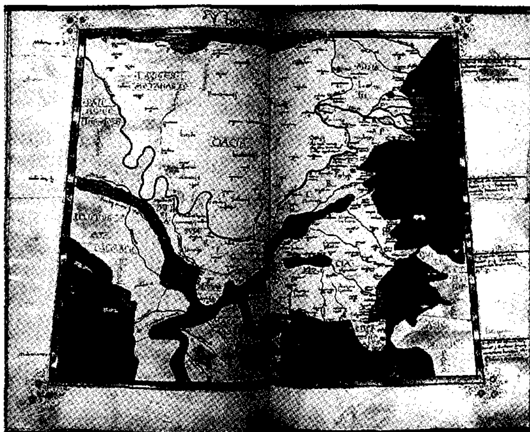
Территория Молдовы, хотя и не входила в провинцию Дакия, тем не менее, на протяжении II–IV вв. испытала сильное римское влияние. После ухода римлян из дакских провинций при императоре Аврелиане основным очагом романизации к северу от Дуная оставалось римское и романизированное население бывшей Траяновой Дакии. Ликвидация недавней границы, которая разделяла жителей римской провинции и свободных даков Карпато-Днестровского пространства, Марамуреша и Кришаны, создала дополнительные условия для распространения романизации по всей тер-

---

[205] Даки – в древности группа фракийских племён, основная область их расселения располагалась севернее нижнего течения Дуная. При Децебале, несмотря на отчаянное сопротивление даков в 89, 101–102, 105–106 гг., их территория была завоевана римлянами и превращена в римскую провинцию Дакия.

[206] Стати, В. *История Молдовы*. С. 16–17.

ритории бывшей «Свободной Дакии». Свободные даки входили в контакт с соплеменниками, их противодействие процессу романизации значительно ослабло, а затем и они постепенно переняли язык и более развитую культуру романизованного населения бывшей Трояновой Дакии[207].



Дакия на карте Клавдия Птолемея (II в. н.э.)



Колонна Траяна на форуме Траяна в Риме, установленная в 113 г. н.э. в честь побед императора Траяна над даками. Сцена битвы с даками (слева), атакованных римскими легионерами

Разделение восточно-романского мира непосредственно связывается с расколом Римской империи на Западную и Восточную и процессом Великого

[207] *История румын: С древнейших времён до наших дней* / Д. Драгнев, Е. Драгнев, В. Мискевка, И. Варта, И. Шишкану. Кишинэу: Civitas, 2001. С. 27.

переселения народов[208] – уже в VI в. н.э. как бы были укреплены основы отдельного существования будущей Молдовы. С VI в. на территории Молдовы стали селиться славяне, а с IX в. в междуречье Прута и Днестра проживали славянские племена уличей и тиверцев. В результате с X в. эти земли вошли в сферу влияния Киевской Руси. Однако вторжения половцев и печенегов привели к исчезновению здесь славянского населения к концу XII в. Молдавские историки, сторонники румынизма, отмечают византийское влияние на восточно-романское население ещё в эпоху «зачаточных государственных образований у румын». Проникновение в регион севернее Дуная славяно-кириллической письменности и литургии на славянском языке сопровождалось также «перениманием и некоторых византийских элементов в организации государственных институтов, в том числе – "домини" ("княжения") по образцу греческих "басилевсов" и болгарских "царей"»[209]. Таким образом, в процессе создания местных средневековых государств наряду с «автохтонной» традицией «Народных Романий» известную роль сыграли как византийско-южно-славянское влияние, так и присутствие «алтайских» племён-мигрантов. А в XIII – начале XIV в. часть территории современной Молдовы находилась под властью монголов (Орды).

Средневековое же Молдавское государство возникло в 1359 г. в результате освобождения от венгерского правления. Борьбу за независимость возглавил будущий князь (в тогдашней терминологии – воевода) Богдан I (Основатель), бывший до того Валашским воеводой в Марамуреше и вассалом венгерского короля. Вскоре в результате победоносного похода великого князя Литовского Ольгерда и битвы 1362 г. на Синих Водах у татар было отвоёвано междуречье Прута и Днестра. Восточной границей Молдавского княжества была река Днестр. Западная граница проходила по вершинам Карпатских гор, южная – по Чёрному морю, рекам Дунай, Сирет и Милков. На севере естественной границы не было, а Покутье длительное время являлось спорной областью, из-за которой между Молдавией и Польшей велись войны. Современная Республика Молдова занимает среднюю часть восточного региона исторической Молдовы.

По причине многочисленных вторжений и долгого отсутствия государственности Молдова вплоть до XIV в. не имела своей церковной организации. Богослужение здесь совершали священники, приходившие из сопредельных Галицких земель. После основания Молдавского княжества к концу XIV в. была учреждена отдельная Молдавская митрополия в составе Константинопольского патриархата (впервые упомянута в 1386 г.)[210]. Сле-

---

[208] Стати, В. *История Молдовы*. С. 20–21.

[209] *История румын*... С. 37.

[210] Бурега, В. *История Румынской церкви: Церковный аспект* [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.

дует отметить, что молдавская церковная делегация во главе с митрополитом Дамианом принимала участие в экуменическом соборе Католической и Православной церквей во Флоренции в 1439 г., который принял решение об объединении обеих церквей (Флореитийская уния)[211]. Но уния была отвергнута большинством православных государств.

Византийская преемственность в средневековой Молдавии сторонниками прорумынской историографии рассматривалась в контексте деятельности книжников Николая Милеску-Спэтару (Спафария), митрополита Петра Мовилэ (Могилы)[212], Димитрия Кантемира[213], господарей Стефана Великого[214], Петра Рареша, Василия Лупу, Константина Ипсиланти[215], циркуляции средневековых книг и книгопечатания[216], истории исскуств[217] и других направлений исследования.

Для сторонников концепций молдавской нации и государства в ситуации, когда исторические и культурные центры средневековой Молдавии остались за границами современной Молдовы, византийская преемственность является одним символическим и дискурсивным ресурсом легитимации молдавской государственности. Описывая процесс становления государственных институтов в Молдове в XIV в., Виктор Степанюк отмечает, что в начальной стадии он нёс на себе отпечаток старых традиций[218]. Далее молдавский автор ссылается на современных румынских исследователей, по мнению которы, «такие институциональные структуры как господарство, высокие придворные службы, а также отношения между боярами и господарем, отражали в тот период черты некоторых принципов правления Византийской империи»[219]. При этих сравнениях сущность государственного

pl?sid=455&did=745.

211 Стати, В. *История Молдовы*. С. 64.

212 Bobână, Gh. *Petru Movilă. Profilul unui destin*. Chişinău: Ştiinţa, 1996; Bobână, Gh. *Umanismul în cultura românească din sec. al XVII-lea începutul sec. al XVIII-lea*. Chişinău: Epigraf, 2005.

213 *Dinastia Cantemireştilor, sec. XVII-XVIII* / coord. A. Eşanu. Chişinău, 2008.

214 Eşanu, A., Eşanu, V. *Epoca lui Şefan cel Mare. Oameni, destine şi fapte*. Bucureşti: Editura Institutului Cultural Român, 2004; Dragnev, D. *Istorie şi civilizaţie medievală şi modernă timpurie în Ţările Române*. Chişinău: Cartdidact, 2012.

215 Mischevca, V., Zavistanos, P. *Principele Constantin Ipsilanti (1760–1816)*. Chişinău: Chivitas, 1999.

216 Eşanu, A. *Contribuţii la istoria culturii româneşti (Moldova medievală)*. Bucureşt: Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997; Cereteu, I. *Cartea românescă veche şi modernă în fondurile de la Chişinău*. Chişinău: Tipo Moldova, 2011.

217 Dragnev, E. *O capodoperă a miniaturii din Epoca Medievală. De la Elizavetgrad şi manuscrisele grupului Parisinus graecus*. Chişinău: Civitas, 2004.

218 Степанюк, В. *Государственность молдавского народа: Исторические, политические и правовые аспекты*. Кишинёв: Tipografia Centrală, 2006. С. 59.

219 Ionescu, C. *Drept constituţional şi instituţii politice*. Vol. II. Bucureşti, 1997. P. 5.

устройства передаётся очень обобщённо: «Подобно византийским императорам-автократам, господарь Молдовы распоряжался жизнью и смертью своих подданных – будь то крестьянин, боярин малый или великий»[220].

По мнению молдавских историков, господари Молдовы, продолжая византийскую традицию, «адаптированную к новым географическим, национальным, религиозным и культурным реалиям»[221], считали себя собственниками всего пространства страны, её верховными владельцами[222]. Аргумент для этого утверждения видится авторами в присутствии в титуле молдавских господарей определения «самодержавный», которое фигурирует уже в грамоте Романа I от 18 ноября 1393 г.: «Великий самодержавный господин Земли Молдавской от планины до берегу моря». Интересно, что это позволяет апеллировать молдавским историкам к параллелям в истории России на том основании, что концепт «самодержавный/самодержец» был там воспринят, а после падения Константинополя в 1453 г. и исчезновения Византийской империи Москва стремилась стать «третьим Римом». Но всё же идея самодержавия, как считает В. Степанюк, распространилась в России на век позже, чем в Молдове. Параллели с российской историей усиливаются, когда происходит объяснение молдавских политических реалий конца XIV в. исходя из московской идеологической практики XVI в.: в титулах молдавских господарей Петра I Мушата (1392) и Романа I (1393) «самодержавный господин» усматривают то, что историк Русской церкви А. Карташёв обозначил, как «оттиск с титула византийских василевсов и термин специфический для русских ушей, звучащий радостью полного освобождения от татарской неволи»; самодержец означало «совершенно ничем не связанный, свободный от всякого подданства, независимый»[223]. Само же происхождение самодержавной идеологии видится иноземным – византийским и южно-славянским[224]. Кроме того, валашское и молдавское право содержат заимствования из византийского права. Эти правовые нормы Молдовы преследовали цель «умерить тенденции посягательства крупного боярства на прерогативы господаря, а также противостоять попыткам последнего ликвидировать привилегии боярства, что отражает социально-политическое противостояние, которое характерно для всех периодов истории Молдавского Государства»[225].

В десятилетия, последовавшие за созданием Молдавского княжества, были рождены и усовершенствованы, как утверждается, собственные вну-

---

220 Степанюк, В. *Государственность молдавского народа*... С. 60.
221 Ionescu, C. *Drept constituțional și instituții politice*. Vol. II. P. 5.
222 Степанюк, В. *Государственность молдавского народа*... С. 60.
223 Карташёв, А. *Очерки по истории Русской церкви*. Париж, 1959. С. 388–389.
224 Алексеев, В. *Роль церкви в создании Русского государства*. СПб., 2003. С. 260.
225 Степанюк, В. *Государственность молдавского народа*... С. 61.

тригосударственные институты: политические, административного управления, судебные, религиозные. В основание процесса создания политических учреждений Молдовы был заложен оригинальный сплав традиций управлений местной сельской общины согласно «обычаю земли» с влияниями византийскими, южно-славянскими, центрально- и западно-европейскими – синтез, из которого впоследствии кристаллизовались подлинные политические структуры румынских княжеств[226]. Также существовала практика обращения в судопроизводстве к писаным законам византийского происхождения: к «Законнику» («Синтагме») Матвея Властареса, копия которого была сделана в Молдове в 1472 г.[227].

В свою очередь, средневековая Молдова становится как бы ретранслятором византийских политических концепций в Москву, и в этой связи укоренение самодержавной идеологии в России связывается с коронацией 4 февраля 1498 г. на московский престол Дмитрия, сына Елены Волошанки, дочери Штефана III Великого, и внука великого князя Московского Ивана III. Это была «первой московской коронацией, повторённой и вошедшей в обычай только при Иване Грозном»[228].

3.3.3. Концепция симфонии в молдавской историографии

Ещё один аспект византийского влияния молдавские историки видят в важнейшей сфере взаимодействия государства и Церкви. «Совместные действия Молдавского Государства и Митрополии Молдовы, взаимная поддержка усилий господаря Молдовы и митрополита Молдовы по сохранению независимости страны и защиты их подданных»[229] напоминают об «идее *симфонии* (*выделено авторами*) во взаимоотношениях между Церковью и Государством, оформившейся ещё в Византии»[230], откуда она перешла в Молдову. При этом Виктор Степанюк является сторонником концепции идеального функционирования подобных конструкций «разделения полномочий», ссылаюсь тут на взгляды российской историографии: «Церковь ведала делами божественными, а государство земными, по государство должно заботиться о Церкви, о хранении догмата и "чести священства"». Священство же вместе с государством «направляет всю общественную жизнь по путям, угодным Богу»[231].

---

226 *История румын*... С. 49.
227 Там же. С. 52.
228 Алексеев, В. *Роль церкви*... С. 265.
229 Степанюк, В. *Государственность молдавского народа*... С. 42.
230 Карташёв, А. *Воссоздание св. Руси*. Париж, 1956. С. 72.
231 Алексеев, В. *Роль церкви*... С. 268.

В ранней Византии действительно постепенно кристаллизировалась одна из фундаментальных идей средневековой идеологии – идея союза Христианской церкви и Христианской империи. Необходимым условием этого союза для теоретиков христианства были правоверность Христианской церкви и правоверие императора. Со времени императора Константина I христианская концепция императорской власти постепенно сливается с римской теорией государства. Именно в ранней Византии были заложены теоретические основы господствовавшей долгое время в империи политической теории *симфонии* – гармоничных отношений между Православной церковью и Христианским императором. С Византийской империей стала связываться идея её христианской, провиденциальной избранности. Культ императора – правителя всей Православной ойкумены и культ державы ромеев – защитницы и покровительницы христианских народов, проповедь исключительности византийской государственности, родившись ещё в ранней Византии, достигнут апогея в последующие века существования империи. Имперская миродержавная идеология и прославление императорской власти – характернейшие черты общественной жизни Византии, отличающей её от стран Западной Европы[232]. Кроме того, действительно, политическая теория византийцев, их воззрения на государство и власть императора оказали сильное воздействие на формирование концепций верховной власти в странах Юго-Восточной и Восточной Европы[233].

Западная церковь являлась носителем идеи универсализма, что порождало создание централизованной иерархической церковной организации во главе с теократическим государем – Римским Папой. Папский престол не подчинялся светской власти и вёл самостоятельную политику. В Византии же, наоборот, светское государство само олицетворяло универсалистскую идею и стояло во главе всей христианской ойкумены. Духовная власть в Византии была ограничена светской, хотя распространённая некогда теория цезаропапизма, т.е. полного господства государства над Церковью, отвергнута в современной византиологии[234]. Хотя, похоже, отношение Церкви и государства в Византийской империи имело свои различные исторические формы.

Как отмечал Жильбер Дагрон, чтобы понять, что значит «цезаропапизм», нужно сопоставить и противопоставить этот расплывчатый термин другому, гораздо более чёткому, а именно термину «теократия»[235]. Теокра-

---

232 Удальцова, З. В. *Византийская культура*. М., 1988. С. 23.

233 Там же. С. 24.

234 Там же. С. 120–121.

235 См.: Дагрон, Ж. Восточный цезаропапизм (история и критика одной концепции) / пер. С. А. Иванова // *ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ*. М.: Изд-во Индрик, 2000. С. 80–99. Интернет-версия: http://www.krotov.info/libr_min/05_d/dag/ron_01.htm.

тическим может быть названо такое общество, которым управляет и над которым «царствует» Бог[236], проявляющий, прямо или косвенно, свою волю во всём. Уже в XVII в. социологи (Томас Гоббс, Бенедикт Спиноза) пришли к проведению различия между несколькими видами политической организации, строящейся на откровении и тесно связанной с религией: в одних случаях жрецы довольствуются тем, что придают легитимность мирской власти («иерократия»), в других – верховный жрец или глава общины верующих по должности обладает и верховной властью (теократия в собственном смысле слова), в третьих – светская власть в большей или меньшей степени подчиняет себе религиозную сферу (формы цезаропапизма). Так противопоставляются друг другу теократия и цезаропапизм, модель священника-цесаря и модель цесаря-священника.

Таким образом, словом «цезаропапизм» клеймили всякого «светского» суверена, претендовавшего на роль Папы. Сам термин носит социологический характер, но употребляли его с явным полемическим пафосом, в рамках общей классификации, противопоставлявшей теократический или цезаропапистский Восток Западу, где независимость «двух властей» воспринималась как догма: в первом случае наблюдается смешение, во втором – различение. Юстус Хеннинг Бёмер (1674–1749), профессор университета в Халле, в своём учебнике по церковному протестантскому праву посвятил целый пассаж двум главным видам превышения власти в религиозной сфере: «Papo-Caesaria» и «Caesaro-Papia». Таким способом он хотел, от имени Реформированной церкви, поставить на одну доску и равно обличить и Папу, присвоившего себе политическую власть, и светских правителей, занимающихся религиозными проблемами, как это делал уже император Юстиниан. Из двух членов этой оппозиции только второй термин имел успех: его часто употребляли во второй половине XIX в., правда, не столько в качестве теоретического понятия, сколько для уязвления Византии и её православных преемников: дескать, «схизма» между христианским Востоком и христианским Западом произошла по вине «Константинова» или «юстинианова» вмешательства в дела веры. Такой подход превращал различие между светской и духовной властью в полную их несовместимость.

В XIX в. термин «цезаропапизм» активно распространяли католические теологи и историки (немецкий учёный И. Хергенрётер и др.). Но к этому приложило руку и реформистское русское православие. В последние десятилетия XIX в. Владимир Соловьёв развенчивал царский абсолютизм и его утверждения, будто Восточная церковь «сама отказалась от своих прав», чтобы вручить их государству. Особенно он винил Православную церковь

[236] 1 Царств, 8, 7.

за то, что она стала «Церковью национальной» и потеряла поэтому право представлять Христа, коему принадлежала всякая власть на земле и на небе.

И опять под ударами критики оказалась Византия: в IX в. она сама претендовала на роль центра универсальной Церкви, а в действительности дала толчок уклонению в национализм. «Византийское зло» заключалось в отсутствии чёткого разграничения между духовным и мирским, в преимуществе интересов последнего над первым и в принятии цезарем на себя ответственности за дела Божественные. В этой перспективе Россия описывается как «провинциализированная и варваризованная Византия».

В ответ на эти многочисленные нападки задетые за живое «восточники», чьи убеждения и чья забота об истине были поставлены под сомнение, попытались оказать сопротивлепие. Для них не составило большого труда внести существенные нюансы в эту чёрную картину ретроградного «византинизма» и показать, что «цезаропапизм» – слово ущербное, анахронизм, некорректно проецирующее на Восток западное понятие папства. Византия никогда не отрицала различия между мирским и духовным, никогда официально не допускала, что император может быть священником: те самодержцы, которые рисковали предложить подобное, рассматривались как еретики, а те, которые покушались на церковные права (или, что ещё хуже, на церковные богатства), клеймились как святотатцы. Но историки пытались также провести и различение. Вмешательства империи в дела Церкви не следует подводить под одни и те же критерии: некоторые из них были допустимы (право императора созывать и председательствовать на соборах; обнародование законов и канонов; поддержание и видоизменение церковной иерархии), другие достойны осуждения (назначение епископов; формулирование символа веры).

Взаимодействие молдавских государства и Церкви иллюстрирует для *молдавских историков принцип назначения митрополитов Сучавы.* До 80-х гг. XIV ст. Константинопольские патриархи направляли в Молдову священников из соседних государств, неподвластных молдавскому князю. В 1387 г. господарь Петру Мушат сам возвёл Иосифа в митрополиты Молдавской церкви (митрополия Сучавы). Этот шаг вызвал конфликт с Константинопольской патриархией, направившей в Молдову митрополитом Иеремию. Когда Иеремия был изгнан из страны, патриарх пригрозил господарю и боярам анафемой. Только в 1401 г. князь Александр Добрый (Александру чел Бун) сумел уладить спор. Отныне он мог выбирать митрополита, но патриарх должен был затем утверждать выбор. Митрополит стал вторым лицом в государстве и первым советником господаря[237].

---

[237] *История румын...* С. 54.

В последние десятилетия XVI в. в официальные документы господарской канцелярии происходит проникновение письменности на молдавском (румынском) языке. В первые десятилетия этот процесс утвердился окончательно. Но родной язык молдован прокладывал свой путь в официальное делопроизводство, культуру и науку в условиях массового проникновения в этот же период греческих церковных книг и канонов. Широкой грецизации содействовали торговцы, греческие сановники-фанариоты, становившиеся также господарями[238]. Но это не было поствизантийским влиянием на молдавскую культуру, а усилением турецкого контроля над государственной жизнью Молдовы. Не имея доверия к местным элитам, турецкий двор решил управлять Молдовой через своих преданных слуг греческого происхождения, выходцев из стамбульского квартала Фанар. Постепенно греки-фанариоты заняли также высокие иерархические должности в Православной церкви в Молдове, так что к концу XVIII в. митрополия Молдовы стала своего рода греческим епископством, подчинённым чужим политическим структурам[239]. Этот пример ясно показывает, что для молдавской истории и историографии греческое присутствие и византийское влияние не являются одним и тем же.

3.3.4. Штефан III как новый Константин

Кроме проблемы отношения государства и Церкви, молдавская историография имеет также своё прочтение темы «Восток–Запад». Василе Стати считает, что «расположенная волею судьбы на краю католического мира, имея на юге славянский народ православно-византийской веры, Молдова сумела плодотворно использовать историографические модели, созданные другими народами»[240]. Молдавская историография позднего Средневековья имела «славянское обрамление» и творчески использовала письменные исторические модели югославянских стран - Болгарии и Сербии, которые, в свою очередь, использовали византийские матрицы. Таким образом, письменная молдавская культура времён Штефана III Великого (Ştefan cel Mare/ Штефан чел Маре) (1457–1504), «сохраняя своё молдавское содержание, молдавскую суть в славяно-византийской форме, продолжала культурную, но и идеологическую непрерывность со славянским миром, составной частью ареала цивилизации, в которую входила и Молдова»[241]. Эта продол-

[238] Стати, В. *История Молдовы*. С. 174.
[239] Там же. С. 190–192.
[240] Там же. С. 110.
[241] Там же. С. 110. Тут автор ссылается на румынского историка Е. Стэнеску: Stănescu, E. *Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ştefan cel Mare*. Bucureşti, 1964.

жительность «культурной непрерывности» со славянским миром является определяющей особенностью молдавской духовности.

Одними из древнейших памятников настенной живописи, сохранившихся со времён Штефана III, являются фрески церквей Пэтрэуць (1487), Св. Ильи (1488) и Воронец (1488). Их примечательная особенность состоит в присутствии иконографических тем, которые составляют своим идейным содержанием прямые аллюзии на проблемы большой политической актуальности, которыми было озабочено общество Молдовы XV в. На западной стене пронаоса (преддверия храма) Пэтрэуць изображён византийский император Константин на коне, направляющий кавалькаду святых воинов во главе с Георгием и Дмитрием. Впереди императора находится архангел Михаил, командующий небесными войсками и показывающий Константину белый крест на небе. Так иконографически передана легенда «Жизнь Константина» – легенда об императоре, идущем в бой в защиту христианства[242]. Для молдавских историков важно именно такое объяснение смысла этой композиции, сделанное французским историком искусства Андре Грабарем (L' origine des facades peintes des eglises moldaves. 1933). Подобный сюжет не встречается в живописи других православных стран.

Церковь Пэтрэуць была посвящена Штефаном III Великому Святому Кресту, и этот жест христианского князя видится современным молдавским историкам вслед за историкам искусства не случайным. «Разве не был знаменитый воевода апостолом борьбы против неверных турков, первым князем в Восточной Европе, который после падения Византийской империи хотел превратить традиционную оборонительную войну в христианскую экспедицию против ислама?». Перечисляя попытки Штефана III объединить силы соседних государств против османов, напоминая о победе молдавского войска над турками и валахами в 1475 г., исследователи напрямую связывают сцену Кавалькады в церкви Пэтрэуць с идеологической программой молдавского господаря: «В этой церкви, посвящённой Святому Кресту, процессия святых таксиархов (воинских начальников) под знаком христианской победы приобретает очевидный аллегорический смысл. Как некогда император Константин вступил в борьбу против язычников и уничтожил их, так Штефан Великий Молдавский, новый Константин, победит неверного врага Святого Креста». Подобные представления Кавалькады ещё и позднее будут встречаться в молдавской настенной живописи, и с тем же христианским значением[243]. Вообще же, государство Штефана Великого для

---

242 Стати, В. *История Молдовы*. С. 122.

243 Там же. См. также: Стати, В. *Штефан Великий – воевода Молдовании*. Кишинёв, 2004.

современной молдавской историографии разного направления – это молдавский «эдем»[244].

Во времена господарства Петру Рареша (1527–1538, 1541–1546) реализуется целая программа росписи экстерьера молдавских церквей: Пробота (1532), Св. Георгия в Сучаве (1534), Хумор (1535), Байя (1535–1538), Молдовица (1537), Бэлэнешть (1535–1538), Арбуре (1541), Воронец (1547)[245]. Иконография, основные сюжеты этих различных памятников во многом общие. Особое внимание привлекает сюжет «Осада Константинополя». В центре изображения – укреплённый город, осаждённый с моря и с суши неприятелем. Одна из надписей сообщает, что речь идёт о персидской осаде Константинополя 626 г. Но осаждающие одеты в турецкие одежды, а защитники города и их враги используют артиллерию. Современные молдавские историки задаются вопросом: «Почему молдавские живописцы изменили греческий образец, заменив персов турками, и ввели артиллерию, неизвестную в 626 г.?» Большинство исследователей предполагает, что молдавские фрески изображают турецкую осаду 1453 г. Но похоже, что тогдашние духовные и светские власти Молдовы не могли позволить изобразить катастрофу христианского мира на фасадах православных церквей. Следовательно, речь идёт о персидской осаде 626 г., когда с божественной помощью Девы Марии язычники были отбиты. Но как быть с артиллерией и турками? Введением пушек и турок живописцы Петру Рареша адаптировали тему «Осады» к реальностям своей страны, трансформировав её в демонстративный национальный призыв: «Как когда-то Богоматерь помогла византийцам разбить осаждающих персов, пусть же сегодня Она поможет молдаванам победить турецких агрессоров». Таким образом, у композиции двойное значение: она изображает, с одной стороны, Константинополь, а с другой – православную страну Молдову.

Для современных молдавских историков справедливости подобного прочтения сцены «Осады» придаёт и тот факт, что к росписи (Хумор, 1535) художник добавил новый элемент – всадника, выбравшегося из осаждённого города и стремительно атакующего и поражающего пикой военачальника вражеской кавалерии. Маленькая надпись над головой всадника сообщает его имя – Тома. Принято считать, что это был как раз живописец церкви, чьё оригинальное конное изображение является первым автопортретом в молдавском искусстве. Этот вывод подтверждают письмом, посланным в 1541 г. в Сучаву неким «Томой, зографом из Сучавы, придворным прославленного и великого молдавского господаря Петру-Воеводы». Таким

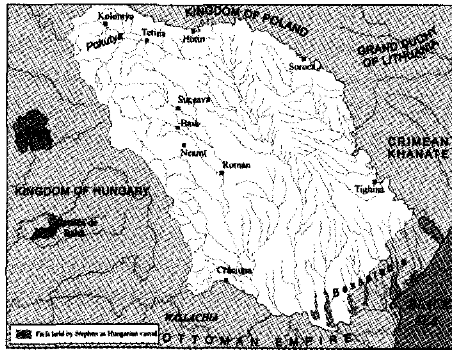
[244] Терешкович, П. Конструируя прошлое: исторические ресурсы современных национально-государственных идеологий (Украина и Молдова) // *Перекрёстки*. 2005. № 1–2. С. 15.

[245] Стати, В. *История Молдовы*. С. 188.

образом делается вывод, что автор этого письма – живописец церкви в Хуморе. Тот факт, что живописец времён Петру Рареша смог изобразить себя в образе защитника осаждённой крепости, ясно свидетельствует, что для молдаван того времени тема «Осады» являла собой не только образ победоносного Константинополя, но и символ Сучавы и, расширительно, победоносной Молдовы. Не византийскую столицу, а собственную страну защищает молдаванин Тома из Сучавы[246].



Штефан Великий
(миниатюра Евангелия 1473 г. Хуморского монастыря)



Молдавское княжество
во времена Штефана Великого, около 1500 г.

[246] Стати, В. *История Молдовы*. С. 189.



Боевой флаг войска Штефана чел Маре
(изображён великомученик Георгий Победоносец)

Культ Георгия Победоносца и почитание Богородицы стали при Штефане Великом явлением государственного значеиия. Концепция покровительства Св. Георгия правящей династии была привнесена из Византии, где уже в IX–XI вв. этот христианский святой изображался на троне императора. А на знамени Штефана 1500 г. сюжет также совпадает с византийским: мученический венец Георгия заменён королевской короной с лилиями. В такой же короне на ряде памятников представлен и молдавский господарь[247]. Штефан – единственный молдавский господарь, которого летописи называют царём. Возвращавшегося в январе 1475 г. после победоносной битвы с турецкой армией Сулеймана-паши Штефана духовенство приветствовало возгласами «Да живёт царь!»[248].

Сам же молдавский господарь постоянно обращался к византийскому символизму как к способу легитимации своего международного статуса христианского владыки, противостоящего османской экспансии после падения самой Византии. В этом ряду находится также третий брак Штефана в 1472 г. с Марией Мангупской (Палеологиней) – сестрой господарей Мангопа Исаака и Александра: «...взял себе Стефан воевода жену, Марию из Мангопа, царство там было с перекопским царём хрестианское»[249]. Мангоп (Мангуп) был столицей поздневизантийского княжества Феодоро в Юго-Западном Крыму, и династический брак с их властителями имел для Штефана как стратегическое, так и символическое значение. А в 1474 г., в разгар противостояния с турками, Штефан лично повелел изготовить копию «Похвального слова о Константине и Елене», принадлежавшего перу бол-

247 Руссев, Н. Д. Когда пал «Цесарствующий Град»: Молдавия и Московская Русь во второй половине XV в. // *Краеугольный камень*. Археология, история, искусство России и сопредельных стран. Т. 2. М., 2010. С. 216.

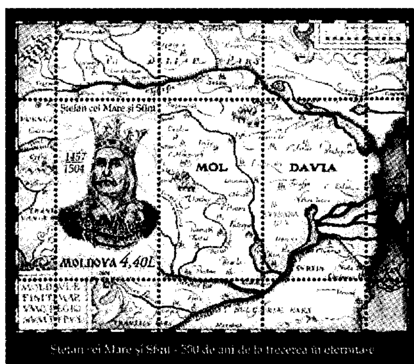
248 *Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв.* / сост. Ф. А. Грекул. М., 1976. С. 28.

249 Там же. С. 118.

гарского патриарха Евфимия (1375–1393). В этом произведении «храбрый душой» основатель Восточной Римской империи Константин изображался защитником веры от варваров, а ключевой термин сочинения «царь» оказался синонимичным метафоре «солнце». В новой исторической обстановке «Слово» должно было консолидировать молдавские элиты вокруг личности господаря[250].

Княжение Штефана Великого оценивается в Молдове и Румынии как самый славный период в средневековой истории молдавского (румынского) народа и кульминационный пункт борьбы за независимость и самоутверждение в общем контексте европейской цивилизации XV в. «Сумев установить в стране социальное равновесие, господарь положил конец междуусобицам боярских группировок и создал общественную базу для укрепления княжеской власти, объединившей под своим скипетром сановное боярство, служилое дворянство... крестьян-ополченцев, горожан»[251]. В этом смысле оценки деятельности Штефана Великого перекликаются с видением роли византийских императоров, которые возвышались над всеми сословиями империи и были объединительным, центральным элементом государственно-политической системы Византии.

В 1992 г. в монастыре Путна, на месте его захоронения, Штефан III был канонизирован Православной церковью как святой. 2004 г., год 500-летия смерти господаря, был объявлен президентом Молдовы Владимиром Ворониным годом Штефана Великого и Святого.



Почтовый блок Республики Молдовы (2004) с изображением Штефана Великого

[250] Руссев, Н. Д. Когда пал «Цесарствующий Град»... С. 217.
[251] *История румын...* С. 66.



Памятник Штефану Великому в Кишинёве, установленный в 1928 г.



Изображение Штефана Великого на банкноте Республики Молдовы достоинством 1 лей



Почтовая открытка 1900 г. с видом греческого квартала Стамбула (Константинополя) Фанара (на берегу бухты Золотой Рог)



Если иметь в виду определённый круг исторических обстоятельств, появление государства Республика Молдова можно рассматривать в качестве следствия российской имперской политики, проводимой на протяжении XIX и XX вв. на юго-востоке Европы. Не удивительно, что в последние полтора десятилетия в Республике Молдова определяющую роль в построении концепции национального государства играли направления «молдовенизма» и «румынизма», соответственно обусловившие, по крайней мере, две основные политические идентичности. Зачастую черпая доказательства своих идеологических постулатов из одних и тех же исторических источников, «румынизм» и «молдовенизм», тем не менее, характеризуются коренными концептуальными отличиями. Если «румынизм» можно определить как этнокультурный национализм, постулирующий общую этническую и лингвистическую идентичность молдаван и румын, то «молдовенизм» с течением времени развился в нациостроительный проект, легитимизирующий молдавскую нацию и государственность, понимаемую в рамках современной Республики Молдова.

Политическая поляризация Молдовы, неоднозначность возможных решений проблем консолидации государственной территории проецируются на разные течения молдавской историографии. Вопрос византийского наследия, конечно же, не является тут определяющим, но позволяет проводить некоторые различия. Эта тема наиболее важна для историков-«молдовенистов», которые стремятся найти в преемственности политических и правовых заимствований наряду с элементами культурно-символического характера основу легитимности молдавской государственности. Для историков-«румыиистов» также ценна византийская традиция, но они склонны говорить скорее о политических, правовых и культурных заимствованиях, чем о цивилизационной преемственности.

Для историографии же Приднестровья византийская тема, в общем-то, малоинтересна[252]. В официальном историческом дискурсе рассматриваются преимущественно процессы, подведённые под концепцию формирования в период IX–XIII вв. «русского пограничья»[253], представляющего «пёстрый этнический массив» и находящегося в постоянном «движении», практически до установления в регионе российской администрации[254]. Развиваемая

252 См. например очерк «История Приднестровья»: *Феномен Приднестровья.* 2-е изд., перераб. и доп. Тирасполь: РИО ПГУ, 2–3. С. 10–21.

253 *История Приднестровской Молдавской Республики* / ред.: В. Я. Гросул [и др.]. Тирасполь: РИО ПГУ, 2000. С. 100.

254 «Здесь схлёстывались и переплетались самые противоречивые, взаимоисключающие политические и национальные силы, амбиции, территориальные претензии.

в периметре идеологемы «русского мира» концепция выстроена наряду с другими компонентами на представлении православной преемственности и общности. Однако это не выделяет её на фоне конкурентных дискурсивных практик румынского и молдавского нациостроительных проектов.

Если проблема этнокультурного и этноязыкового происхождения восточных романцев в молдавской историографии непосредственным образом связана с темой римского присутствия в Карпатско-Днестровском регионе, романизацией гето-даков (северных фракийцев), то существование средневекового Молдавского государства окрашено символикой Византии и обращением к её традициям. Неожиданным образом обоснование «исторической легитимности» Молдовы происходит путём апелляции к идеологической и политической практике России XVI в., но в той её части, которая преимущественно касается перенимания византийской традиции. В этом смысле для современных молдавских историков их страна рассматривается более верной наследницей Византии, так как ранее других православных стран Молдова утвердила у себя принцип симфонии. В этом поиске гармонии с собственной историей и находятся молдавское сознание и молдавские историки разной политической и культурной ориентации.

Берега Днестра были как бы нервным узлом, своего рода, солнечным сплетением Европы» (Приднестровье в борьбе за сохранение древнерусского государственного наследия в конце XIV – XV в. // *История Приднестровской Молдавской Республики* / ред.: В. Я. Гросул [и др.]. Тирасполь: РИО ПГУ, 2000. С. 125).

ГЛАВА 4.
«ВИЗАНТИЙСКИЙ КОД»: СУЩЕСТВУЕТ ЛИ СВЯЗЬ МЕЖДУ СОВРЕМЕННЫМ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫМ СТАТУСОМ И ИСТОРИЧЕСКИМ ГЕОКУЛЬТУРНЫМ ВЫБОРОМ?

4.1. ЦИВИЛИЗАЦИИ ЗАПАДА И ВИЗАНТИИ

Теперь же в наших поисках памяти о Византии среди современного европейского интеллектуального и общественного ландшафта мы должны обратиться к проблеме цивилизации, которая волновала многих мыслителей, в первую очередь таких классиков мысли, как Генри Томаса Бокля (умственное развитие определяет развитие цивизиции)[1], Огюста Конта (человеческая цивилизация – это, в первую очередь, духовные и психологические идеи, которые правят миром и меняют его)[2], Георга Вильгельма Гегеля (цивилизация как позднейшие, производные формы воплощения творческой силы духа (мышления))[3], Освальда Шпенглера («цивилизация» есть кризисный исход, завершение любой культуры)[4], Арнольда Джозефа Тойнби (теория локальных цивилизаций)[5], Сэмюэля Хантингтона («культурный организм»)[6]. Методологические дискуссии продолжаются и по сей день[7].

---

1 См.: Бокль, Г. Т. *История цивилизаций. История цивилизации в Англии:* в 2 т. М., 2006.

2 См.: Конт, О. *Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении.* Изд. 2-е. М., 2011.

3 См.: Гегель, Г. В. *Феноменология Духа. Философия истории.* М., 2007.

4 См.: Шпенглер, О. *Закат Европы.* Новосибирск, 1993; Шпенглер, О. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории.* 2. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998.

5 Тойнби, А. Дж. *Постижение истории.* М., 2001. С. 82–85.

6 Хантингтон, С. *Столкновение цивилизаций.* М., 2003. С. 54–60; Гантынгтан, С. П. Сутыкненне цывілізацый // *Палітычныя навукі. Анталогія класічных тэкстаў.* Мінск–Вільня, 2013. С. 276–277.

7 *Цивилизация.* Вып. 1–8. М., 1993–2008; *Современные теории цивилизаций.* Реферативный сборник. М., 1995; *Сравнительное*

Под понятием «цивилизация» целесообразно подразумевать совокупность функциональных и корреляционных связей между социально-экономическими, политико-правовыми и культурологическими факторами, образующими тенденции, традиции, институты, отношения в определённом, достаточно длительном, пространственно-временном диапазоне. Такие связи составляют содержание нравственных и ценностных понятий, явлений культуры, мировоззренческих доктрин, социально-экономических отношений, экономических, политических и правовых теорий, самосознания этноса и социума. Механизм же воспроизводства цивилизации во времени определяется действиями людей, в частности, спецификой переработки ими циркулирующей в обществе социальной информации[8].

Свой взгляд на развитие исторических процессов предлагают сторонники идей философской синергетики, особенно популярных среди философов и математиков[9]. В соответствии с этой концепцией исторические процессы обладают саморегуляцией. Оппоненты этой школы обращают внимание на то, что исторические тенденции и процессы – результаты интенциональной деятельности людей. Эти результаты отчуждаются от человека и противостоят ему[10]. В этой связи Карл Поппер отмечал, что социальные институты не действуют, действуют только отдельные личности через институты[11].

Но возникает кардинальный вопрос: насколько прошлое ответственно за настоящее? По мнению же самих византийцев, знание о прошлом существенно для ориентации в современных событиях[12]. Исходя из озвученных критериев цивилизации, можно утверждать, что византийская цивилизация воспроизводит себя и после гибели византийского государства. Происходит это благодаря, в том числе, геокультурному выбору других народов, принявших некоторые важнейшие черты византийской цивилизации.

изучение цивилизаций мира. Сб. ст. / отв. ред. К. В. Хвостова. М., 2000; Ионов, И. Н., Хачатурян, В. Н. *Теория цивилизаций от античности до конца XIX в.* М., 2002; Хвостова, К. В. *Особенности византийской цивилизации*. М., 2005.

8 См.: Хвостова, К. В. Развитие правовых понятий в эпоху Средних веков (методологический и конкретно-исторический аспекты проблемы) // *Вопросы философии*. 2004. № 1. С. 128–136.

9 См.: Хакен, Г. *Синергетика*. М., 1980. С. 226–237; Пригожин, И. Переоткрытие времени // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 3–19; Буданов, В. Г. О методологии синергетики // *Вопросы философии*. 2006. № 5. С. 79–94.

10 Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация*. М., 2003. С. 7.

11 Поппер, К. Логика социальных наук // *Эволюционная эпистемология и логика социальных наук*. М., 2000. С. 313.

12 Хвостова, К. В. *Социально-экономические процессы в Византии и их понимание византийцами-современниками (XIV–XV вв.)*. М., 1992. С. 121.

Некоторые исследователи выделяют особую православную цивилизацию – на сегодняшний день с центром в России, отличную от западного христианства по причине своих византийских корней, двухсот лет татарского ига, бюрократического деспотизма и ограниченного влияния на неё Возрождения, Реформации, Просвещения и других значительных событий, имевших место на Западе[13].

Западная же цивилизация зародилась в VIII–IX вв. и приобрела отличительные черты в последующие столетия. Если восточное христианство, с его иудейской родословной и городской средой существования, было целиком поглощено человеком и его отношениями с Богом, то западная религия демонстрировала больше интереса к природному миру. Забота об урожае, «священные» растения и животные, приписывание осязаемых духовных свойств лесным чащобам, вместе с праздниками весны, летнего и зимнего солнцестояния и некоторыми конкретными верованиями, такими как представление о магических свойствах трёхчастных предметов, – всё это было постепенно вовлечено в орбиту западного христианства[14].

Запад был Западом задолго до того, как он стал *современным*. Центральные характеристики Запада, которые отличают его от других цивилизаций, возникли раньше его модернизации. Многочисленные исследования дают свои ответы на вопрос, каковы же были отличительные черты западного общества, которыми оно обладало в течение сотен лет до своей модернизации? Эти ответы расходятся в деталях, но сходятся в определении *ключевых институтов и традиций*, которые можно по праву назвать стержневыми для западной цивилизации.

Отличительные черты западной и собственно византийской цивилизации можно сопоставить (см. табл. 1).

Осуществляя сопоставление цивилизационных особенностей Византии и Запада, не следует применять ценностных характеристик и классифицировать ту или иную цивилизацию как более или менее прогрессивную. Но в рамках критерий цивилизации, созданной в Новое время на европейском Западе, византийский традиционализм, связанный с отказом от создания новых социальных институтов и нежеланием существенных изменений в политико-правовой мысли, не способствовал развитию в новоевропейском его понимании.

---

[13] Хантингтон, С. *Столкновение цивилизаций*. С. 56.

[14] Осборн, Р. *Цивилизация. Новая история Западного мира*. С. 213.

Таблица 1. Отличительные черты западной и византийской цивилизаций

Западная цивилизация (по Сэмюэлю Хантигнгтону)[15]	Византийская цивилизация
Античное (классическое) наследие: греческая философия и рационализм, Римское право, латынь, христианство	**Античное (классическое) наследие:** непосредственная генеология и одновременно двойственное отношение. Но этот пункт, скорее, объединяет, чем разъединяет византийскую цивилизацию с западной. Другое дело, что в последующей православной цивилизации античное наследие представлено в значительно меньшей мере
Католицизм и протестанство: это, несомненно, самая важная историческая особенность западной цивилизации. В течение большей части I тыс. западная цивилизация была известна как западное христианство. На Западе слово «церковь» служило для обозначения церковной организации	**Православие.** На Востоке понятие «церковь» охватывало всех верующих
Европейские языки, латынь: язык как фактор определения людей одной культуры уступает только религии. Запад отличается от большинства других цивилизаций своим многообразием языков. Запад унаследовал латынь как универсальный язык. К XVI в. национальные языки, как правило, приобрели свою современную форму	**Греческий**, первоначально также **латынь.** Успешный эксперимент с созданием старославянского языка
Разделение духовной и светской власти: столь явное разделение ни в одной другой цивилизации не имело места. Это разделение властей внесло неоценимый вклад в развитие свободы на Западе	**Идея симфонии.** Император – младший партнёр Бога
Господство закона: концепция центрального места закона была унаследована от римлян. Эта традиция лежит в основе конституционализма и защиты прав человека, включая право собственности	**«Правовой авторитаризм» императоров.** Император – единственное юридическое лицо в византийской правовой системе

Социальный плюрализм: исторически западное общество было в высшей ступени плюралистичным, там возникали и продолжали существовать разнообразные автономные группы, не основанные на кровном родстве или узах брака[16]. Помимо корпоративного плюрализма, существовал плюрализм классовый	**Сдерживание центральной властью социального расслоения** и ограничение существования автономных корпораций. Но в византийской истории были периоды, когда те или иные общественные движения проявляли себя очень явно
Представительные органы: социальный плюрализм рано дал начало сословиям, парламентам и другим представительным институтам. Эти органы обеспечили формы представительства, которые во время модернизации развились в институты современной демократии. Ни одна современная цивилизация не имеет даже сравнимой тысячелетней истории в области представительных органов. Представительство на национальном уровне дополнялось значительной автономией и самоуправлением на местном, чего не было в других регионах мира	**Отсутствие представительных органов в общегосударственном масштабе** и ограничение местной автономии
Индивидуализм: многие из перечисленных отличительных черт западной цивилизации способствовали возникновению чувства индивидуализма и традиции индивидуальных прав и свобод, не имеющих равных среди цивилизованных обществ, в которых превалировал коллективизм. В результате оказалось, что ценности, которые наиболее важны на Западе, менее важны во всём остальном мире[17]	**Сакрализация человека в его общественной жизни.** Служение императору, а значит и Богу – высшая миссия ромея (жителя христианской империи)

Есть и более жёсткий взгляд на последствия для самой Византии результатов функционирования её политической системы. Арнольд Тойнби

[15] Хантингтон, С. *Столкновение цивилизаций.* С. 97–101.

[16] Deutsch, K. W. On Nationalism, World Regions, and the Nature of the West // *Mobilization, Center-Periphery Structure, and Nation-Bildung: A Volume in Commemoration of Stein Rokkan* / ed. Per Torsvik. Bergen, 1981. P. 77.

[17] См.: Triandis, H. C. Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism // *Nebraska Symposium on Motivation 1989.* Lincoln, 1990. P. 44–133.

утверждал, что средневековое византийское тоталитарное государство оказало разрушительное действие на Византийскую цивилизацию: «Оно (*государство. – О. Д.*) было злым духом, который затмил, сокрушил и остановил развитие общества, вызвавшего этого демона»[18]. Богатейший потенциал Византии оказался в оковах тоталитарного государства. Саму политическую систему Византии Тойнби называл «специфической организацией», которая не только подавляла все предпосылки к творчеству, но и привела саму цивилизацию средневековой Византии к преждевременному краху.

Напротив, можно полагать, что архетипы форм правосознания, соответствующих демократии, либерализму, конституционному государству, восходят на Западе ещё к раннему Средневековью. В своих последних работах Арон Гуревич показал, что роль свободного населения на средневековом Западе и присущих ему форм менталитета и ментальности в выработке позднейших западной культуры и правосознания была гораздо большей, чем это принято считать. В частности, Гуревич передвигает «дату рождения» европейского индивида вглубь Средневековья[19]. Свою колоссальную роль в этом выполнял и аграрный индивидуализм – явление, убедительно доказанное новейшими данными археологии и истории древних поселений[20].

Белорусский философ Альфред Майхрович называл выработку новых форм регуляции общественных и экономических отношений «итогом непрерывного, настойчивого и длительного социально-духовного творчества западноевропейских народов»[21]. К числу таких форм относят представительную демократию, идею законности, всеобщности моральных норм. Подобные тенденции общественного развития были присущи, как пишет Майхрович, и европейскому Востоку. Однако здесь они всегда были компромиссными, недостаточно выразительными, всё время сдерживались абсолютистской государственной властью, патриархальными началами, «враждебных формированию личности и развитию подчинённых народов»[22].

---

18 Тойнби, А. Дж. *Цивилизация перед судом истории*. М., 2002. С. 379.

19 Гуревич, А. Я. Человеческая личность в средневековой Европе: реальная или ложная проблема // Гуревич, А. Я. *История – неоконченный спор*. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М., 2005. С. 822, 841–842; Гуревич, А. Я. «В этом безумии есть метод»: К проблеме «индивид» в средние века // *Мировое древо*. 1994. Вып. 3. С. 80–97.

20 Гуревич, А. Я. Феодализм перед судом историков, или О средневековой «Крестьянской цивилизации» // Гуревич, А. Я. *История – неоконченный спор*. С. 864–865. Общинная марковая теория остаётся популярной только в некоторых постсоветских историографиях.

21 Майхрович, А. С. *Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси*. Минск, 1997. С. 4.

22 Там же.

Собственно же византийский социум отличался несравненно большим традиционализмом. На протяжении столетий мы не наблюдаем возникновения новых социальных институтов масштаба, подобных западным, равно как и существенных изменений в правосознании и политико-правовой мысли. На протяжении тысячелетнего существования в Византийской империи доминировал режим, восходящий своими истоками к римскому режиму домината[23], а также политико-правовая доктрина, основанная на идеях римских стоиков, Римского права и на христианских принципах[24]. Но эта серьёзная правовая основа способствовала и возникновению различий Византии с Западом. Наличие в Византии классического Римского права, дополненного императорскими новеллами и правом прецедентов, существование централизованного государства избавило империю от необходимости бороться с западным партикуляризмом, сеньориальной властью и господством частного права, которое в Византии не только выразительно отличалось от права публичного, но и было ему подчинено.

Византия оставалась на протяжении всей своей истории традиционным государством, политическая элита которого остерегалась перемен. Но одновременно, имея в своём арсенале развитые мировоззренческую и политико-правовую доктрины, эта элита сумела в сложных условиях нарастающей внешней угрозы сохранить высокую духовную культуру и политические традиции, которые пережили эпоху государственной независимости империи.

---

23 Словом «доминат» обычно обозначают период истории Древнего Рима с IV по VI в. н.э. По-иному этот период может называться «поздней античностью». Полагают, что термин «доминат» происходит от обычного для того времени обращения к императору – «господин и бог» (dominus et deus). Слово *dominus* также может переводиться как «государь». Доминат стал следующим этапом постепенной трансформации Римской республики в монархию с неограниченной властью императора. В период принципата старые республиканские институты сохранялись и формально продолжали действовать, а глава государства, принцепс («первый»), считался лишь первым гражданином республики. В период домината сенат превращается в сословие с декоративными функциями. Основателем системы домината обычно считается император Диоклетиан. Он установил при своём дворе обычаи, позаимствованные с Востока. Основным центром власти стал бюрократический аппарат, ориентированный на личность доминуса. Основой режима домината являлся разветвлённый центральный и местный бюрократический аппарат, развитию которого способствовала реформа провинциального управления.

24 Хвостова, К. В. *Византийская цивилизация*... С. 199.

4.2. ПРАВОВЫЕ ТРАДИЦИИ ЗАПАДА И ВОСТОКА

Но что же в эту эпоху формирования восточно-христианского мира происходило на Западе континента? Христианство и Римское право, объединившись в Западной Римской империи (и, как отмечает немецкий историк права Фридрих фон Халем, – только там!), произвели на свет совсем новое и особое образование, которое мы сегодня называем «католицизм»[25]. Подробности этого развития окончательно не выяснены и по сей день.

Созданные одним из первых выдающихся теологов Западной Римской империи Тертуллианом (155/165–220/240)[26] юридические конструкции во многом видоизменили систему отношений между Богом и человеком. Если первоначально в христианстве эти отношения опирались прежде всего на любовь и милость, то в дальнейшем место

---

[25] Халем, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад // *Вопросы философии*. 2002. № 7. С. 28.

[26] Квинт Септимий Флорент Тертуллиан является одним из наиболее выдающихся раннехристианских писателей и теологов. Скорее всего, его отождествление с юристом Тертуллианом, упоминаемым в «Дигестах» Юстиниана, не до конца обосновано. Но в теологии Тертуллиана интересовали не столько метафизические аспекты, сколько практические и юридические – и это сближает его с учителями Католической церкви последующих поколений. Именно он способствовал распространению на Западе своей конструкции «юридического оформления отношений человека и Бога». В соответствии с обрядом крещения человек заключал с Богом «своего рода детально проработанный договор» (Халем, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад. С. 28–29). Именно Тертуллиан впервые в истории христианской мысли сформулировал концепцию Св. Троицы (Прот. Иоанн Мейендорф. *Введение в святоотеческое богословие*. Вильнюс–М., 1992. С. 53–61).

этого эмоционального фундамента заняли определённые правовые договорные отношения. Это был колоссальный мировоззренческий переворот, в результате которого в Западной Римской империи в веру вторгается логично-рациональное мышление юриста, а отношения к Богу в значительной мере освобождаются от эмоций и подчиняются здравому смыслу. И более того, сам Бог подчиняется праву.

Другими словами можно утверждать, вслед за Альфредом Майхровичем, что из христианства, ставшего государственной религией, в эпоху Средневековья были взяты и укоренены в жизнь иерархизм, лестница восхождения и нисхождения, а также наличие универсальной точки духовной опоры – Бога[27]. Это означает, что из христианства наиболее существенными для феодального социума оказались ценности общего порядка – они и составили ядро, основу средневекового образа жизни. Содержащиеся же в

ценности индивидуально-духовного, личностного плана эпоху Средневековья сферой идеальной, частично обитающей)настырей.

.кже то, что Римское право не знает понятия субъективного лится к созданию закрытой системы, исключающей противо-ıла монолитная правовая структура. И если юрист обучен та-ı теории, то его мышление развивает особое понятие *истины*. онятие не ограничивается только правовой наукой. Напротив, ıми оно уходит в математику и логику. Поэтому точнее говорят, падной Римской империи не развивал понятие истины, а так мировал, что стало возможным применить его к взаимоотно-й. В итоге через правовую науку это понятие истины проникло ую веру Западной Римской империи. И если в остальном мире ны применялось только в области математики, логики и есте-'к, на Западе оно стало использоваться в области отношений ıи. Соответственно, на Западе происходит чёткое разделение ıво» и «нравственность» («справедливость»)[28]. Этот тип мыш-ıлее присущ католической теологии и католической религиоз-ıии, чем юриспруденции, сегодня же он проявляется главным ıадном политическом мышлении.

ется концепция идентичности истины веры и рациональной е того, истина веры тоже стала соизмеряться действительно-ıвалась ею. Наглядным примером стали доказательства суще-га, распространённые в западном богословии. Жителю восточ-перии сама мысль о том, что человек со своим недостаточным ıым разумом осмеливается доказывать существование самого

ч, А. С. *Становление нравственного сознания*. Минск, 1997. С. 141.

Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад. С. 30.

Творца, была бы настолько непонятна, что он бы расценил эти интеллектуальные теолого-правовые выкладки как плохую шутку или наглую заносчивость.

Тем не менее, вначале эта рационально-правовая идентичность обеспечивала преимущество Западной церкви перед Восточно-христианской церковью – спорные вопросы теологии Рим мог решать с помощью логики и аргументации. Византийская церковь в полной мере не располагала таким инструментарием. Другое дело истолкование канонов различных соборов – тут православные богословы оказывались вполне равноценными своим латинским противникам в диспутах.

Чтобы справится с ролью идеологического и, на ранних этапах Средневековья, политического центра Западной Европы в периоде раздробления на осколках старой Римской империи, Католическая церковь нуждалась в дисциплинированной и централизованной организационной структуре. И если на Востоке единство обеспечивал император, то на Западе такую миссию вынуждена была брать на себя Католическая церковь. Именно поэтому юридические элементы в мышлении этой организации выступают на передний план, и даже в вопросах веры Церковь стремилась к юридической ясности и однозначности.

Рассматривая отношения между Востоком и Западом, следует помнить, что одно и то же понятие имело в разных частях Европы не одинаковое значение. В первую очередь это относится к понятию *лица*. Дело в том, что Тертуллиан, а затем и вся Западная церковь рассматривали отношения между Богом и человеком на основе частного права и по образцу договорных отношений. А в договоре человек рассматривается как носитель права и обязанностей. В результате такая логика восприятия отношений ведёт к необычайно значимому для тогдашних представлений подчёркиванию индивидуума в области права[29]. На Западе *лицо* как единственно возможный носитель права имеет значимость, которую невозможно переоценить. В принятом в юридическом смысле Византия дала миру только одно «лицо», а именно – императора. Об императоре говорили, как о «nomos empsychos» – «одушевлённом законе», и это воспринималось буквально. Таким образом, только император мог иметь права, он являлся источником всякого права, и вне его права не существовало. А если нет права, то нет и легитимности. В Римском праве лицо ставится в чётко очерченные рамки, скроенные под абстрактное понятие «лица», а не под конкретную личность.

Понятие *лица* очень тесно связано с *компетенцией* – не в смысле личной способности и индивидуальной пригодности, а понимаемой как компетенция в правовом смысле. В рамках Римского права компетенция

---

[29] Халем, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад. С. 34.

предполагает оформление понятия лица, потому что ему под собственную ответственность выделяются задачи для решения. Но ведь собственную ответственность может нести только лицо, которое является носителем прав и обязанностей! А там, где нет компетенции, нет и самоуправления. Кроме всего прочего, это означает, что в Византии, как и в других странах вне Запада, может существовать только строго централизованное управление, а хорошо функционирующее управление предполагает наличие значительного бюрократического аппарата, так как, в конечном итоге, ответственность за все решения может принимать на себя только носитель права[30].

На Западе выход из возможных «ловушек компетенции», а так мы определяем степень соотношения делегирования полномочий и управляемость, был найден через *феодализм*, понимаемый в первоначальном смысле как форма осуществления власти через организацию иерархической лестницы. Именно в феодализме мы наблюдаем отношения представительства. Степень же феодализации византийского общества остаётся спорной проблемой[31], но, по крайней мере, можно утверждать, что феодальные отношения не играли в Византии большой роли.

Конечно, взгляды на Византию как на «неизменную античность», как просто на обломок Римской империи, из-за стечений обстоятельств просуществовавшей до середины XV в., уже давно не являются главным трендом *в мировой византинистике. Довольно сильные позиции имеет концепция* «ориентализма» Византии, в соответствии с которой это государство не только сопоставляют с рядом стран Ближнего Востока, но и между ними ищутся черты прямой общности в аграрном строе, в развитии городов, государственных формах и институтах. И амплитуда сущностных оценок колеблется тут от видения Византии одним из вариантов ориентальной, восточной деспотии[32] до признания его гибридным, смешанным обществом, в котором удивительным образом переплелись черты восточные и западные. Но эта, последняя оценка допускает видение концепции византийского общества как сочетание несовместимых черт, залогом «мёртворождённости» Византии, её неспособности к развитию, фундаментальной причиной её гибели[33].

Послевоенная советская историография Византии считала своим важным достижением обоснование византийского средневекового общества как феодального. Хотя эта проблема поднималась уже в российской доре-

---

[30] Халем, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад. С. 42.

[31] См. обзор проблемы феодализма в Визатнии: Курбатов, Г. Л. *История Византии (от античности к феодализму)*. М., 1984. С. 3–6.

[32] Wittfogel, K. A. *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. Yale University Press, 1957.

[33] Ducellier, A. *Le Drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne*. Paris, 1994.

волюционной[34] и эмигрантской[35] историографии. В соответствии с взглядами советской историографии[36] только в X–XII вв. феодализм в Византии стал развиваться в ускоренном темпе. Но подобное можно утверждать, если смотреть на феодализм с критериев крупной земельной собственности. В любом случае то явление, которое называют византийским феодализмом, сильно отличалось от феодализма западно-европейского. Византийский землевладелец не был полным хозяином в своём поместье, так как государство контролировало количество земли, которой владел феодал, и числом зависимых крестьян, имело право конфисковать землю и регулировать размеры налогов. Именно государство было собственником огромных земель, на которых трудились «государственные» крестьяне-налогоплательщики. Крупная земельная собственность распространялась в Византии гораздо медленнее, чем в Западной Европе, а византийские «феодалы» во многом были зависимы от государственной власти.

Очень важное значение лица для функционирования социальных институтов проявилось в существовании и деятельности *корпораций*. Как юридическое лицо корпорация является объединением физических лиц, но при этом функционирует независимо от них, т.е. самоуправляемо. Будучи организацией, созданной для самостоятельной деятельности и владея определённым имуществом, юридическое лицо является вполне реальным образованием, не сводимым ни к его участникам (учредителям), ни тем более к его работникам. Вопрос о правосубъектности средневековых корпораций представлял собой проблему, разрешение которой оказывалось затруднительным для средневековых юристов, так как в Римском праве, к которому они обращались, идея юридического лица не получила сколько-нибудь значительного развития.

Создание идеи юридического лица как самостоятельного субъекта гражданского права самостоятельного центра хозяйственной жизни составляет одну из крупнейших заслуг Римского права; только через него эта юридическая форма вошла в оборот нового европейского права. Но в самом Риме эта форма союзной организации вырабатывалась медленно и на всём протяжении римской истории[37].

---

34 Успенский, К. Н. *Очерки по истории Византии.* Т. 1. М., 1917. С. 9.

35 Васильев, А. А. *История Византийской империи.* Т. 2. СПб., 2000.

36 Удальцова, З. В. К вопросу о генезисе феодализма в Византии // *Византийские очерки.* М., 1971. С. 3–25; Удальцова, З. В., Осипова, К. А. Отличительные черты феодальных отношений в Византии // *Византийский временник.* 1974. Т. 36. С. 3–30; Удальцова, З. В. Проблемы типологии феодализма в Византии // *Проблемы социально-экономических формаций (историко-типологические исследования).* М., 1975. С. 124–157.

37 Покровский, И. А. *История римского права.* Минск, 2002. С. 307.

Юридическое понятие корпорации впервые возникло у глоссаторов (от др.-греч. glossa, устаревшее или редкое слово) – юристов, занимавшихся Римским правом в средневековой Европе в рамках традиции, развитой в Болонском университете. Школа права глоссаторов была распространена в Италии, Франции и Германии в XI–XIII вв. Её представители исходили из выдвинутого римскими юристами положения о том, что всё принадлежащее корпорации не принадлежит её отдельным членам (quod universitatis est, non est singulorum). Глоссаторы пришли к выводу о необходимости исключения из понятия корпорации всякого представления об индивидах, поскольку корпорация сама по себе есть нечто целое, самостоятельное и индивидуальное.

В свою очередь Папа Римский Иннокентий IV выдвинул идею о том, что корпорации являются «фиктивными лицами». Отвечая на вопрос о том, можно ли отлучить от Церкви корпорацию, в своей речи на Лионском соборе в 1245 г. Иннокентий IV заявил, что всякое отлучение распространяется на душу и совесть и что поэтому не могут быть отлучаемы от Церкви корпорации, у которых нет ни души, ни совести, ни воли, ни сознания и которые являются лишь отвлечёнными понятиями (nomen intellectuale), правовыми наименованиями (nomina sunt juris), фиктивными лицами (persona ficta).

Отсутствие западного правового понятия «лица» приводит и к отсутствию *объединения лиц, а именно – «корпорации»,* т.е. *объединения лиц,* являющегося юридическим лицом. Католическая церковь была и есть такой корпорацией. Корпорации отличаются от других объединений тем, что, кроме всего прочего, принадлежность к ним определяется рациональными критериями и что эти объединения могут сами иметь и выражать свою волю.

Совсем по-другому обстояли дела за пределами Запада. Безусловно, там также действуют процессы формирования воли внутри какого-либо объединения лиц, например, государства. Но они не подчинены юридически утверждённым правилам. Там действует другой фактор, называемый «властью». На Западе власть, конечно же, также существует, но в отношениях между людьми, в отношениях между корпорацией и людьми она играет второстепенную роль. Подобная рационализация и «приватизация» отношений составляет вызов для византийской (восточно-христианской) цивилизации. Внутренняя гармония («симфония») принадлежала на Востоке к самым важным ценностям общности.

Наличие или отсутствие корпораций в общественной структуре имеет далеко идущие последствия. Очень хорошо иллюстрируется этот процесс на примере Средневековья, когда те формы организации социума, о которых идёт речь, выступали в своём первоначальном виде. Папа Римский был представителем корпорации «Католическая церковь». Для переговоров с

тем же византийским императором он мог посылать своих легатов, которые выступали как представители Папы, который, в свою очередь, был представителем Церкви.

Совсем другая правовая реальность ждала папских легатов в Константинополе. Император также мог иметь своих представителей, но он сам не был представителем своей империи, т.е. подчинённые императора не имели политических прав, которые они могли бы ему делегировать. Соответственно василевс не мог передавать права, которыми он сам располагал, другим людям, – они не являлись «лицами» в западном правовом смысле, т.е. не были носителями прав. Император передавал своим представителям не права или возможность использовать право, а наделял их своим личным *доверием*[38]. Поэтому для Средних веков есть смысл проводить строгое различие между феодально-ленными отношениями, построенными на доверии и личной преданности, и верноподданническими отношениями, построенными на правовом господстве и правовом подчинении.

Развивая эту ситуацию юридического лица, можно также сделать вывод, что в Византии, как и вообще за пределами Запада (или Окцидента), во многих смыслах не было отношений между Церковью и государством, так как не было таких двух корпораций, отличающихся интересами и собственными правами. Волее того, то, что на Окциденте право ставится на более высокую ступень, чем этические ценности, принципиально отличает мышление Запада от мышления за пределами Окцидента. Мы отмечаем это безоценочно и с пониманием того, что именно в области правового сознания влияние Запада на всю мировую цивилизацию оказалось, возможно, наибольшим.

Но за пределами чисто юридической сферы Римское право и связанное с ним понятие рациональной истины может иметь, в определённых исторических условиях, и конфликтные сферы функционирования. По определению рациональная истина не терпит рядом с собой никакой другой истины. Тут можно привести несколько крайних примеров. В конце Средневековья и в раннем Новом времени Западные церкви (Католическая, а потом и Протестантские) охватили своей миссией самые низшие слои населения. Вот это сочетание – понятие рациональной истины и включённость широких низовых масс – породило такое явление, как преследование ведьм, в процесс которого так искренне включились представители самых широких кругов населения. Элиты и Церковь, наоборот, в какой-то мере стремились сдерживать эти разрушительные процессы. Или пример драматической истории марксизма на востоке Европы. Старая католическая доктрина о рациональной истине как единственной истине была воспринята Карлом Марксом, который трансформировал её для потреб своей концепции. Но в Западной

[38] Халем, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад. С. 39.

Европе в политической сфере эта линия мышления и действий получила ограниченное развитие. Зато на востоке Европы, в России, представлениям об истине веры, которую можно было рационально доказать, был обеспечен ошеломляющий и ужасный успех.

Но если на Западе право имело такое мировоззренческое значение, то какие мировоззренческие устои были важны вне пределов Запада и служили источниками истины? Это категории чести, доверия, традиции, церемониала, а также филантропии, гармонии, симфонии, oikonomia (в богословском смысле как божественный план спасения человека и конкретные епископского применения канонов в жизни Церкви), справедливость, авторитет, приличие. Именно эти понятия ограничивали произвол властей вне Окцидента, в том числе и произвол императорской власти в Византии[39]. Но это всё в большей степени этические понятия. Если же мы будем сравнивать иерархию факторов, влияющих на самоорганизацию обществ, то следует признать, что в Окциденте этика имеет подчинённое относительно положение в том смысле, что если этика вступает в противоречие с существующим правом, то она должна уступить праву.

Правовой рационализм был ключевым понятием и для Макса Вебера, который считал, что возникновение современного западного государства и Западных церквей «было в значительной степени делом юристов»[40]. И именно победа формалистического юридического рационализма, наряду с традиционными типами господства, привела к появлению на Западе *легального* господства, наиболее частой разновидностью которого стало *бюрократическое* господство.

---

[39] Халем, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы Восток–Запад. С. 48–49.

[40] Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер, М. *Избранное. Протестантская этика и дух капитализма.* М., 2006. С. 237.

4.3. КУЛЬТУРА И ДЕМОКРАТИЯ

Исходя из веберовской традиции, многие политологи XX в. (Фукуяма, Харрисон, Хантингтон, Патнэм) приходят к утверждению, что культурные традиции необычайно устойчивы и благодаря этому формируют политическое и экономическое поведение современных обществ. Но, по мнению теоретиков модернизации, начиная с Карла Маркса[41] и заканчивая Дэниэлем Беллом[42], подъём индустриального общества влечёт за собой сопутствующие культурные сдвиги, изменяющие и расширяющие традиционную систему ценностей.

Очень возможно, как об этом и пишет американский социолог Рональд Инглхарт[43] (род. 1934), что в равной степени верны и одновременно работают оба эти тезиса:

– развитие влечёт за собой синдром непредсказуемого отхода от абсолютных социальных норм в пользу всё более рациональных и гибких;

– но культуры действительно довольно самостоятельны. Православное, католическое, протестантское прошлое того или иного общества способствует формированию культурных зон, которые отличаются самобытной системой ценностей и способны противостоять натиску экономического развития.

Рональд Инглхарт видит существенную разницу между обществами в зависимости от того, что они выдвигают на

41 Маркс, К. *Капитал*. М., 1985.

42 Белл, Д. *Грядущее постиндустриальное общество*. Образец социального прогнозирования. М., 2004.

43 Инглхарт, Р. Культура и демократия // *Культура имеет значение*. М., 2002. С. 106–128; Инглхарт, Р., Вельцель, К. *Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития*. М., 2011. С. 36.

первый план – «ценности выживания» или «ценности самовыражения». Предполагается, что социум, опирающийся на ценности последнего типа, имеет гораздо больше шансов стать демократическим. Далее – весьма вероятно, что экономический прогресс влечёт за собой постепенный переход от «ценностей выживания» к «ценностям самовыражения», поэтому богатые общества в большей мере принимают демократию.

Таким образом, можно поставить следующий вопрос: благоприятствуют ли демократии широко понимаемые «ценности самовыражения» (включая межличностное доверие, терпимость, участие в принятии решений), или же демократические институты сами стимулируют развитие в обществе таких ценностей? Среди же тех факторов, которые обуславливают самобытность цивилизаций, выделяют религиозные традиции. Кроме того, Френсис Фукуяма (род. 1952) добавляет, что готовность общества к конкуренции на мировых рынках обусловлена таким фактором, как степень существующего межличностного доверия, – системы, в которых доверие не является общественной ценностью, отстают, поскольку неспособны к созданию крупных и сложных социальных институтов[44].

Очень важный эмпирический и аналитический материал относительно влияния культурных традиций на демократическое развитие разных обществ дают материалы Всемирного опроса по изучению ценностей (WVS – World Values Survey)[45], который проводился в 1990-х гг. в три этапа и охватил 65 государств и 75% населения планеты. Сами ж доказательства изменения ценностей начали собираться ещё с 1970-х гг. Автор этого проекта Рональд Инглхарт подчёркивал, что в исследовании рассматривается гипотеза, что массовые системы убеждений изменяются таким образом, что вызывают важные экономические, политические и социальные последствия. При этом исследовательский коллектив не опирается на экономический или культурный детерминизм и в соответствии со своими результатами приходит к выводу, что отношения между ценностями, экономикой и политикой взаимные, а точная природа этих связей в конкретных случаях – это, скорее, эмпирический вопрос, чем априори решаемый[46].

Мировоззрение людей, живущих в богатых обществах, стабильно отличается от мировоззрения «бедняков» по широкому кругу политических, социальных и религиозных норм и представлений. Факторный анализ раскрыл наличие двух главных измерений, упорядочивающих показатели переменных и объясняющих большую часть межкультурной вариативности. Сам же факторный анализ – это процедура, с помощью которой большое число

---

[44] Фукуяма, Ф. *Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию.* М., 2004.

[45] [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.worldvaluessurvey.org.

[46] Інглхарт, Р. Мадэрнізацыя і постмадэрнізацыя // *Палітычная навука. Анталогія класічных тэкстаў.* Мінск–Вільня, 2012. С. 328.

переменных, относящихся к имеющимся наблюдениям, сводят к меньшему количеству независимых влияющих величин, называемых факторами. При этом в один фактор объединяются переменные, сильно коррелирующие между собой. Переменные из разных факторов слабо коррелируют между собой. Таким образом, целью факторного анализа является нахождение таких комплексных факторов, которые как можно более полно объясняют наблюдаемые связи между переменными, имеющимися в наличии.

В главных же измерениях исследования отражается межнациональная поляризация, разделяющая, с одной стороны, *традиционное и секулярно-рациональное отношение к власти*, а с другой – *ценности «выживания» и «самовыражения»*. С помощью названной системы координат каждое общество удалось разместить на культурной карте мира.

Противопоставление «традиционного» и «секулярно-рационального» отражает контраст между теми обществами, в которых религия играет существенную роль, и теми, в которых подобного нет. Но дело не ограничивается только этим. Главными темами, наряду со стремлением избежать политических конфликтов и подчёркиванием приоритета консенсуса над конфронтацией, являются также уважение к семейным связям и почтение по отношению к власти. Общества, пребывающие на традиционалистском полюсе, поощряют религию, абсолютные стандарты и устоявшиеся семейные ценности; они благоприятствуют многодетным семьям; отвергают разводы; выступают в защиту жизни в таких вопросах, как аборты, эвтаназия, самоубийства. Они предпочитают социальный конформизм индивидуальным достижениям, согласие – открытому политическому конфликту, поддерживают уважение к власти и отличаются высоким уровнем национальной гордости и патриотизма. По всем этим пунктам общества, разделющие «секулярно-рациональные» ценности, занимают противоположные позиции.

Одним из центральных компонентов этого ценностного измерения является поляризация материалистических и постматериалистических ценностей. Эта разновидность доминант отражает происходящую со сменой поколений переориентацию от приоритетного стремления обеспечить экономическую и физическую безопасность к желанию добиться наиболее полного самовыражения, субъективного благосостояния и высокого качества жизни[47]. Описанный культурный сдвиг можно обнаружить во всех передовых индустриальных обществах. Его инициируют те поколения, которые выросли в условиях гарантированного выживания.

Общества, где преобладают «ценности выживания», отличаются относительно низким уровнем личного благосостояния, отсутствием межлич-

[47] См.: Ingelhart, R. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Society*. Princeton, 1977.

ностного доверия, нетерпимостью к инакомыслящим, невниманием к равенству полов, повышенным интересом к материальным аспектам жизни, верой в могущество науки и техники, готовностью поддерживать авторитарные режимы.

Ориентация обществ на ту или иную разновидность ценностей имеет важные объективные последствия. Как показывают исследования, государства, в которых господствуют «ценности самовыражения», имеют больше шансов стать стабильными демократиями, чем страны, ориентированные на «ценности выживания».

В результате удалось разместить 65 обществ относительно двух упомянутых измерений.

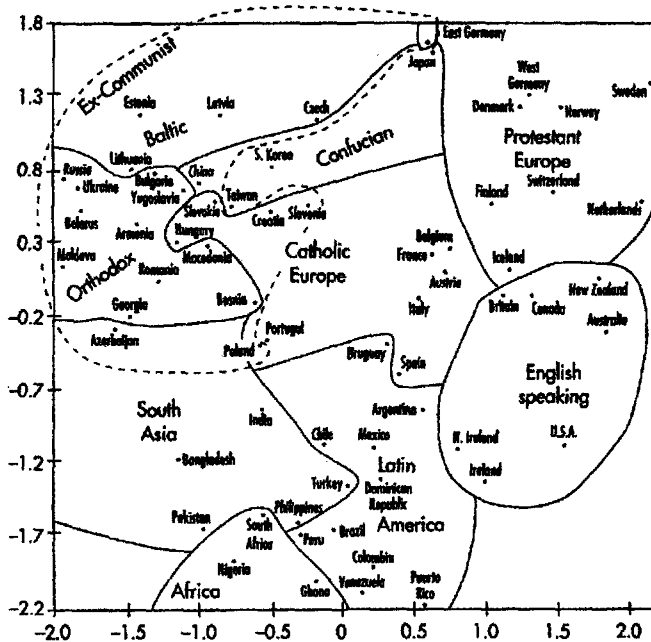


Диаграмма 1. Расположение 65 обществ относительно двух измерений межкультурной вариантности. Вертикальня ось: поляризация двух трактовок власти – традиционной и секулярно-рациональной. Горизонтальная ось: противопоставление ценностей «выживания» и «самовыражения». Границы между группами стран проведены с учётом теории культурных зон, выдвинутой С. Хантингтоном

Как и предполагали Вебер[48] и Хантингтон[49], религиозные традиции оказывают долгосрочное воздействие на современные системы ценностей 65 государств. Но религия – не единственный фактор, формирующий самобытность культурных зон.

Коммунизм явно наложил отпечаток на ценностные представления тех, кто жил при нём (пример Восточной и Западной Германии; Китай; Азербайджан). Бывшие колониальные связи: Латинская Америка – Испания и Португалия. Англоязычная культурная зона.

Авторы исследования утверждают, что размещение наций на диаграмме 1 вполне объективно, ибо обусловлено факторным анализом информации, полученной по каждой стране. Между тем, границы, отделяющие эти общества друг от друга, субъективны – они основаны на выделении предложенных Хантингтоном культурных зон[50].

Насколько «реальны» такие зоны?

Разграничительные линии можно проводить по-разному, поскольку на развитие социумов влияют самые разнообразные факторы. Именно поэтому рубежи зон перекрывают друг друга (бывшая зона распространения коммунизма накрывается на протестанские, католические, православную, конфуцианскую и исламскую культурные зоны; Британия расположена на пересечении двух зон – англоязычной и протестантской). Несмотря на очевидные отклонения, общества с единым культурным наследием в основном попадают в один и тот же сектор. На особенности их расположения в исследовательских диаграммах влияют так же уровень экономического развития, структура занятости, религиозные традиции и другие исторические влияния.

Как предполагается, уровень экономического развития оказывает мощное влияние на культурные ценности. Ценностные системы богатых и бедных стран стабильно отличаются друг от друга. На диаграмме 1 явно видно размежевание между этими группами: бедные тяготеют к левому нижнему углу, в то время как богатые сосредоточены вверху справа.

Следующая диаграмма 2 конкретизирует данный факт. Представляя собой модифицированную версию диаграммы 1, она изображает экономические зоны, на которые распадаются 65 рассматриваемых государств.

---

48 Вебер, М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер, М. *Избранное. Образ общества.* М., 1994. С. 43–72.

49 Гантынгтан, С. П. Сутыкненне цывілізацый. С. 278.

50 Хантингтон, С. *Столкновение цивилизаций.* С. 54–60.

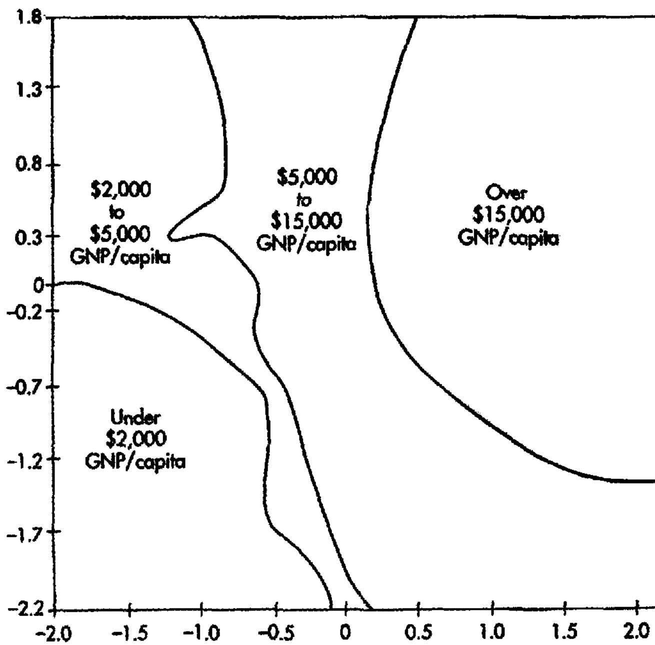


Диаграмма 2. Уровни экономического развития 65 обществ в сопоставлении с двумя измерениями межкультурной вариантности (World Development Report. 1997. P. 214–215)

Все 19 стран, доля ВНП на душу населения в которых превышает 15 тыс. долларов, занимают довольно высокие позиции в обоих измерениях и попадают в зону в правом верхнем углу. Эта экономическая зона перекрывает границы протестантской, бывшей коммунистической, конфуцианской, католической и англоязычной культурной зон. И наоборот, все общества с доходом на душу населения менее 2 тыс. долларов оказываются в секторе, занимающем нижний левый угол, в экономическом пространстве, которое охватывает африканскую, южно-азиатскую, бывшую коммунистическую и православные культурные зоны. Имеющиеся данные говорят о том, что сходное состояние экономики влечёт общества в одном и том же направлении, независимо от культурного наследия. Тем не менее, чётко выраженные культурные зоны продолжают существовать, даже два века спустя после начала промышленной революции.

Доля ВНП на душу населения – лишь один из целого ряда индикаторов, свидетельствующих об уровне экономического прогресса. С изменением природы рабочей силы сменяют друг друга три самостоятельные стадии

экономического развития: аграрная, индустриальная и постиндустриальная[51]. Существует ещё одна градация. Страны, где большая часть рабочей силы занята в сельском хозяйстве, расположены у нижнего поля, страны с преобладанием промышленных рабочих – у верхнего края, а страны с высокой занятостью в сфере обслуживания – у правого края карты.

Можно ли говорить о том, что «культурные секторы» просто отражают экономические различия? На этот вопрос следует ответить отрицательно. При проверке показателя доли ВНП на душу населения и структуры рабочей силы с помощью множественного регрессивного анализа влияние историко-культурного наследия каждого конкретного общества сохраняет свою силу.

Для показа степени когерентности выделенных секторов очень характерным является рассмотрение одной из ключевых переменных, используемых в литературе по межкультурным различиям, – *межличностное доверие* как компонент измерения «выживание–самовыражение»[52].

Межличностное доверие исключительно важно для созидания общественных структур, на которых стоит демократия, а также сложной системы социальных взаимосвязей, обеспечивающих расцвет предпринимательства.

Диаграмма 3 свидетельствует, что в плане межличностного доверия почти все протестантские страны опережают католические – межличностное доверие тесно коррелирует с уровнем ВНП на душу населення, но даже богатые католические страны по данному параметру отстают от богатых протестантских обществ. Практически все бывшие коммунистические страны отличаются относительно низкими значениями межличностного доверия. Из 19 стран, в которых более 35% населения полагает, что большинству людей можно доверять, 14 являются протестантскими, 3 – конфуцианскими, в 1 преобладают индуисты и ещё в 1 – католики. Из 8 наименее развитых европейских государств, отображённых на диаграмме 3, католическими являются 8, а протестантских среди них вовсе нет. Рональд Инглхарт обращает внимание на поразительную согласованность этих данных с индексом организации «Transparency International» восприятия коррупции[53].

---

[51] См.: Bell, D. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic, 1973; Bell, D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic, 1976.

[52] Coleman, J. S. Social Capital in the Creation of Human Capital // *American Journal of Sociology*. 1988. Vol. 94. P. 95–121.

[53] Инглхарт, Р. Культура и демократия. С. 119.

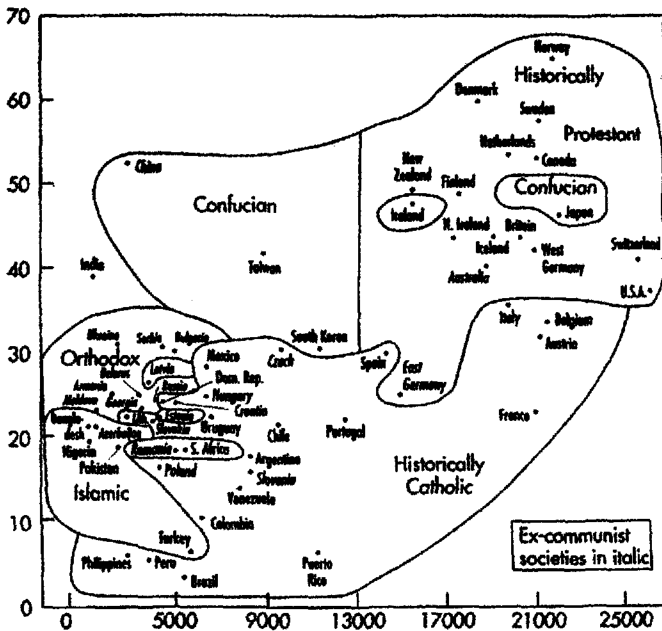


Диаграмма 3. Межличностное доверие в сопоставлении с культурными традициями, уровнем экономического развития и религиозной традицией

Тут всё же нужны некоторые уточнения. В рамках конкретных обществ католики могут ценить межличностное доверие столь же высоко, как и протестанты. Но решающее значение в таких вопросах играют не индивидуальные свойства, а совокупный исторический опыт нации.

Межличностному доверию благоприятствует наличие горизонтальных, снизу контролируемых организаций. Напротив, господство больших, иерархических и централизованных бюрократий расшатывает межличностное доверие[54]. Исторически Римско-католическая церковь была прототипом иерархизированного института, в то время как Протестантские церкви были относительно децентрализованными и открытыми для контроля снизу.

Очевидно также, что эти межкультурные различия не отражают современного уровня влияния соответствующих деноминаций. Католическая церковь за последние десятилетия сильно изменилась. Во многих протестантских странах причастность населения к церковной жизни сократилась до такого уровня, что только незначительное меньшинство посещает храмы

[54] См.: Putnam, R. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

регулярно. Но даже несмотря на то, что нынешнее большинство населения европейских стран практически не имеет контактов с Церковью, воздействие некогда мощных католических или протестантских традиций ощущает всякий, кто подвергается социализации в конкретном обществе.

Тезис, что политическая культура тесно связана с демократией, широко обсуждается с 1963 г., когда вышла книга Алмонда и Верба «*Гражданская культура*»[55]. Как в этой связи можно проанализировать судьбы народов бывшего СССР? Со времени предпринятого ими в 1991 г. прорыва к демократии они не стали здоровее, счастливее, терпимее, не стали больше доверять друг другу или разделять постматериалистические ценности. Даже наоборот: в большинстве своём они двигаются в противоположном направлении. Конституционная нестабильность Латинской Америки – другой пример подобного рода. Демократия - это не та вещь, которая достигается простым заимствованием соответствующих законов. Культурная среда таких стран, как Россия, Беларусь, в какой-то мере Украины и Армении, не слишком благоприятствуют демократии.

Если исходные данные исследования Инглхарта корректны, то можно говорить об эмпирическом подтверждении концепции Вебера. Сам Вебер был последовательным сторонником методов антипозитивизма, утверждая, что для исследования социальных действий лучше подходит не чисто эмпирический, но «объясняющий», «интерпретирующий» метод. В рамках основанной на нём концепции понимающей социологии учёный пытался не только рассмотреть то или иное социальное действие, но также распознать цель и смысл происходящего с точки зрения вовлечённых индивидов. Центральную тему творческой биографии Вебера составляет изучение процесса *рационализации* («имманентного экономического рационализма»)[56], т.е. перехода общества от традиционного состояния к современному, и возникшего в новых условиях феномена личной свободы. Вебер считал религию одной из центральных движущих сил общества. Сравнивая некую культуру с западно-европейской цивилизацией, он стремился избежать оценочных суждений. В своих исследованиях Вебер пришёл к выводу о религиозном характере предпосылок быстрого развития Запада, однако он не считал их единственными факторами дифференциации обществ. Вебер также писал о стремлении европейцев к рациональному научному знанию, систематизации и бюрократизации государственного и экономического управления.

---

55 Almond, G., Verba, S. *The Civic Culture*. Princeton, 1963.

56 Вебер, M. *Избранные произведения*. M., 1990. C. 116.

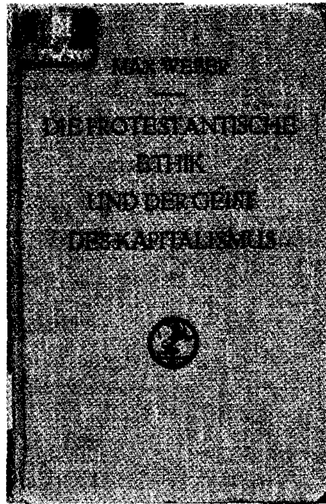


Макс Вебер (1864–1920) на переднем плане (1917)

Безусловно, работа «Протестантская этика и дух капитализма» (Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus), впервые вышедшая из печати в 1905 г., стала самой знаковой для Вебера – именно по этой книге в мире широко известно имя немецкого социолога. В самом начале своей работы Вебер ставит вопрос, созвучный одной из главных целей авторов книги, которую читатель теперь держит в руках. Вебер писал: «Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне *определённой точки зрения*. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались – по крайней мере как мы склонны предполагать – в направлении, получившем универсальное значение»[57].

Прежде всего Вебер обратил внимание на переосмысление труда как добродетели в протестантской среде, особенно среди её аскетических деноминаций, что сделало людей более рациональными в попытках достичь благосостояния. Согласно протестантским учениям верующий человек выражает свою преданность Богу усердием в исполнении своего светского призвания. Этическая система кальвинистов мотивировала последователей к упорному труду, рациональному ведению хозяйства и вложению прибыли в дальнейшее производство. По Веберу, рациональное общество родилось благодаря индивидуалистическому духу протестантской Реформации, но с течением времени становилось всё менее подходящим для проявления индивидуализма. Более того, рациональная парадигма стала не совместимой со своими религиозными корнями, и в результате религия была отвергнута обществом. Это противоречивое развитие капиталистически успешных обществ также нельзя игнорировать.

[57] Вебер, М. *Избранные произведения*. С. 44.



Обложка оригинального издания работы Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» на немецком языке (1934)

Нельзя сказать, что концепция Вебера не вызывала критики. В частности, польский экономист и историк Генрих Гроссман утверждает, что капитализм возник за два века до кальвинизма[58], которому Макс Вебер отводил решающую роль в становлении рациональных хозяйственных отношений. С другой стороны, протестантизм действительно оказал положительное влияние на экономическое развитие соответствующих модернизирующихся социальных систем, но не столько через «протестантскую этику» (как это было предложено Максом Вебером), сколько через распространение грамотности[59]. Но тут следует отметить, что проблема грамотности широкого населения была поставлена именно в рамках Реформации – протестантская доктрина требовала личного ознакомления верующих с текстом Библии. Протестанты рассматривали чтение Священного Писания в качестве религиозного долга любого христианина.

---

[58] Grossman, H. The Beginnings of Capitalism and the New Mass Morality // *Journal of Classical Sociology*. 2006. Vol. 6, № 2. P. 201–213.

[59] Коротаев, А. В., Малков, А. С., Халтурина, Д. А. *Законы истории. Математическое моделирование развития Мир-Системы. Демография, экономика, культура*. М., 2007. С. 95–100; Becker, S. O., Wossmann, L. Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economics History // *Munich Discussion Paper*. 2007. № 7. S. 1–34; Grytten, Ola Honningdal The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: Entrepreneurship of the Norwegian Puritan Leader Hans Nielsen Hauge // *Review of European Studies*. 2013. № 5/1. P. 32–33.

Таблица 2. Среднедушевой ВВП в странах и регионах мира в 1800 г. (международные доллары 1980 г., ППС – в паритете покупательной способности), среднедушевой ВВП в 2000 г. (международные $ 1995 г., ППС) и % грамотного населения в 1800 г. (по Андрею Коротаеву, Артемию Малкову, Дарье Халтуриной)

Страна/регион	ВВП на душу населения в 2000 г. (в международных долларах, ППС)	ВВП на душу населения в 1800 г. (в международных долларах 1980 г., ППС)	Процент грамотного населения в 1800 г.
США	31338.3	690	58
Великобритания	22652.46	1030	55
Германия	23912.56	790	55
Франция	23225.23	750	38
Израиль	18894.52		(35)
Япония	23828.07	420	33
Италия	22874.78	670	30
Китай	3547.436	500	20
Мексика	8182.173	690	11
Бразилия	6780.738	580	8
Россия	6643.602	488	8
Индия	2229.349	440	5
Индонезия	2807.264	425	5
Египет	3253.421	325	3
Африка (южнее Сахары)	1557.297		(1)

Примечание: в круглых скобках оценочные цифры.

Как отмечает Рональд Инглхарт, индустриализация и модернизация требовали слома культурных препятствий, сдерживающих накопление, имеющихся в любой неподвижно устойчивой экономике. В западно-европейской истории эту задачу удалось выполнить через становление протестантской этики, которая, хоть и имела длительную интеллектуальную историю, с функциональной точки зрения выглядела мутацией, осуществлённой наудачу – «если бы её становление произошло двумя столетиями раньше, она могла бы отмереть»[60].

[60] Инглхарт, Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // *Полис* (Политические исследования). 1997. № 4. С. 7.

Очевидно, нужно уточнить понятие «культура» применительно к нашим политологически-цивилизационным исследованиям. Речь в действительности идёт не о профессиональном искусстве. Директор Института культурных преобразований Школы права и дипломатии при Университете Тафтса профессор Лоуренс Харрисон, исследуя взаимосвязи между культурой и факторами отсталости и процветания различных стран, причины в столь отличных путях развития обществ видит в культурных различиях обществ. По его мнению, одни культурные особенности благоприятствуют модернизации, другие же, наоборот, тормозят экономическое развитие стран. Харрисон прожил в Латинской Америке 13 лет, работая директором отделения Агентства США по международному развитию. Именно в то время Харрисон сформулировал для себя исследовательскую программу: по какой причине одни страны процветают, а другие приходят в упадок? Ответы на эти вопросы Харрисон искал, используя методику типологизации культур.

За основу типологии, предложенной Харрисоном, была взята теория аргентинского социолога Мариано Грондона, текст которой сохранился в рукописном варианте. Грондона выделил 25 факторов культуры, хотя и разнородных по своей природе, но оказывающих влияние на прогрессирующее развитие страны. Некоторые из них способствуют развитию (*факторы высокого культурного капитала*), другие, напротив, тормозят его (*факторы низкого культурного капитала*)[61]. Типология культур по Грондона позднее была дополнена Иракли Чкония, Маттео Марини и Рональдом Инглхартом. Лоуренс Харрисон обобщил этот опыт в своей книге «Главная истина либерализма»[62].

Таблица 3. Типология культур, склонных и несклонных к прогрессу (по Лоуренсу Харрисону)

	Высокий культурный капитал	Низкий культурный капитал
Жизневосприятие (WORLDVIEW)		
1. Религия	Достижение материальных благ; сфокусированность на «этом» мире; прагматизм; рационализм	Отсутствие стремлений к достижению материальных благ; сфокусированность на «другом» мире; иррационализм
2. Предначертанность (destiny)	Уверенность в способности влиять на судьбу	Фатализм; смирение; покорность

[61] Harrison, L. *The Central Liberal Truth: How Politics Can Change a Culture and Save It from Itself*. Oxford, 2006. P. 26–28.

[62] Harrison, L. *The Central Liberal Truth*. P. 35–56.

3. Восприятие времени (time orientation)	Ориентация на будущее способствует планированию, пунктуальности	*Фокусировка на настоящем* или прошлом препятствует планированию, сбережению
4. Благосостояние (wealth)	Зависит от человека, возможности его расширения	Жизнь одним днём
5. Знания (knowledge)	Практические, верифицируемые, основывающиеся на фактах	Абстрактные, теоретические, космологические, не верифицируемые, спорные
Ценности, добродетели (VALUES, VIRTUES)		
6. Этические нормы (ethical code)	Строгие, жёсткие, реалистичные; доверие	Эластичные, большой разрыв между утопическими нормами и реальным поведением; недоверие
7. Добродетели (the lesser virtues)	Хорошо сделанная работа, аккуратность, вежливость, пунктуальность	Любовь, справедливость, храбрость; небольшие добродетели несущественны
8. Образование (education)	Обязательно, способствует независимости, неортодоксальности, особому мнению, творчеству	Меньший приоритет, способствует зависимости, ортодоксальности
Экономическое поведение (ECONOMIC EHAVIOUR)		
9. Достижения на работе (work/achievement)	Жить, чтобы работать; работа приводит к богатству	Работать, чтобы жить; работа не приводит к богатству; работа – это для бедных
10. Экономность (frugality)	Мать инвестиций и процветания	Интерпретируется как равенство
11. Предпринимательство (entrepreneurship)	Инвестиции и творчество	Погоня за рентой
12. Склонность к риску (risk propensity)	Умеренная	Низкая, редкий авантюризм
13. Конкуренция (competition)	Приводит к улучшению качества	Агрессивная, угроза равенству
14. Инновации (innovation)	Открыты, быстрая адаптация	Сомнительны, медленная адаптация
15. Усовершенствование (advancement)	Достоинство, достижение	Семья, покровительство, связи
Социальное поведение (SOCIAL BEHAVIOR)		
16. Право/коррупция (rule of law/corruption)	Справедливое соблюдение законов, коррупция преследуется	Зависимость от денег и связей, толерантность к коррупции

17. Глубина идентификации и доверия (radius of identification and trust)	Сильная идентификация с широким обществом	Сильная идентификацияя с узкой общностью
18. Семья (family)	Идея семьи распространяется на широкое общество	Семья – крепость против широкой общественности
19. Социальный капитал (association – social capital)	Доверие, идентификация порождает кооперацию, принадлежность, участие	Недоверие порождает чрезмерный индивидуализм, аномия
20. Соотношение индивидуального/группового (the individual/the group)	Акцент на индивидуализме, но не чрезмерном	Акцент на коллективизме
21. Власть (authority)	Рассредоточена, консенсус	Централизована: нестеснённая, зачастую произвольна
22. Роль элит (role of elites)	Ответственность перед обществом	Власть и поиск ренты, эксплуатация
23. Отношение между Церковью и государством (church-state relation)	Секуляризация, разделение Церкви и государства	Религия играет главную роль в гражданской сфере
24. Гендерные отношения (gender relationships)	Равенство не противоречит системе ценностей	Женщины подчиняются мужчинам в большинстве аспектов жизни
25. Рождаемость (fertility)	Количество детей зависит от возможностей семьи вырастить их и дать образование	Дети – дары Бога, они – экономический актив

На основании этой типологии Лоуренс Харрисон провёл собственное исследование, подробно изучающее влияние религии, исповедуемой большинством населения страны, на её модернизацию. Было проанализировано 117 стран, в которых более 1 млн человек исповедуют одну из мировых религий: протестантизм, католицизм, православие, буддизм, ислам, индуизм и особое этическое учение – конфуцианство. Также в исследование включён Израиль как страна, в которой абсолютное большинство населения исповедует иудаизм. В нижеследующей таблице как раз представлены результаты исследования по этим 117 странам, сгруппированным в соответствии с доминирующей религией, а также выделены несколько основных индикаторов прогресса.

Таблица 4. Анализ показателей стран согласно исповедуемой религии

	Религия[63]	Населе-ние[64]	Индекс чел. разв.	Грамот-ность	Женская грамот-ность	Рождае-мость	Общая свобода	Дата де-мократ.	ВВП на душу нас.	Коэф. Джини	Доверие	Корруп-ция
Всего	Протестантизм	530										
Среднее взве-шенное	Протестантизм		9,2	99%	99%	1,8	2,3	1926	$ 29 784	36,8	42%	14,9
Невзвешенное среднее	Протестантизм		18,8	99%	99%	1,7	2,5	1877	$ 22 373	32,3	46%	14
Израиль	Иудаизм	6	22	96%	94%	2,9	4	1948	$ 19 320	35,5		16
Всего	Католицизм	904										
Среднее взве-шенное	Католицизм		58,3	86%	88%	2,6	5,5	1940	$ 9358	45,6	16%	45,6
Невзвешенное среднее	Католицизм		63	88%	86%	2,9	5,4	1969	$ 9366	42	22%	45,7
Всего	Православие	262										
Среднее взве-шенное	Православие		58,9	99%	99%	1,3	8,6		$ 7045	40,4	25%	75,7
Невзвешенное среднее	Православие		62,6	99%	99%	1,4	7,2	1985	$ 6038	34,3	25%	63,8
Всего	Конфуцианство	1491										
Среднее взве-шенное	Конфуцианство		77,8	86%	79%	1,8	11,7		$ 6691	38,5	51%	52,2
Невзвешенное среднее	Конфуцианство		34,6	93%	90%	1,5	7,8	1976	$ 19 133	33,2	47%	27,6
Всего	Буддизм	146										
Среднее взве-шенное	Буддизм		92,2	86%	83%	2,9	8,9		$ 4813	39,5		
Невзвешенное среднее	Буддизм		42,2	70%	67%	3,8	9,7	1992	$ 2625	37,3		61

Всего	Ислам	1122										
Среднее взвешенное	*Ислам*		111,9	65%	54%	4,1	9,7		$ 3142	36,3	26%	78,6
Невзвешенное среднее	*Ислам*		105,5	66%	54%	4,4	10,7		$ 3755	39,6	27%	65
Всего	Арабские страны	252										
Среднее взвешенное	Арабские страны		103,3	64%	51%	4	12,1		$ 4950	33,7	28%	50
Невзвешенное среднее	Арабские страны		91,8	68%	58%	4,3	11,8		$ 5721	35,8	25%	40
Всего	Ислам: неарабские страны	870										
Среднее взвешенное	Ислам: неарабские страны		114,8	65%	56%	4,3	8,9		$ 2781	37,5	26%	82
Невзвешенное среднее	Ислам: неарабские страны		116,6	64%	51%	4,5	9,8		$ 2674	41,3	27%	73
Всего	Индуизм	1041										
Среднее взвешенное	*Индуизм*		115	57%	47%	3,3	5	1950	$ 2390	37,8		71
Невзвешенное среднее	*Индуизм*		115	57%	47%	2,8	5	1950	$ 2390	37,8		71

63 Более 50% населения страны исповедуют данную религию.

64 В млн чел. (данные Доклада Мирового банка 2002 г.).

Лоуренс Харрисон приходит к выводу, что большинство ценностей и установок, вошедших в типологию Мариано Грондона, оказывают влияние на экономическое измерение прогресса[65]. Харрисон вслед за Грондона активно использует понятие «прогрессивная культура» для обществ, ориентированных на развитие. *Религия* имеет огромный потенциал – она объясняет и оправдывает успех в культуре, ориентированной на прогресс. В культуре, противящейся прогрессу, религия объясняет или санкционирует страдание. Как результат, *богатство* в прогрессивной культуре – это продукт инициативы и усилий человека. В противящейся прогрессу культуре богатство – это природный или материальный ресурс, а жизнь – это борьба за овладение им (или перераспределение). Но существует также понятие *конкуренция*, которая в прогрессивной культуре рассматривается как созидательная сила, способствующая совершенствованию и обогащающая общество. В противящейся прогрессу культуре соперничество отвергается как форма агрессии, угрожающая стабильности и сплочённости общества, в том числе и потому, что она питает зависть. *Экономическая справедливость* в прогрессивной культуре предусматривает сбережения и инвестиции для блага будущих поколений. В противящейся прогрессу культуре экономическая справедливость требует равного распределения среди ныне живущего поколения. *Труд* в прогрессивной культуре – это нравственный и общественный долг, главная форма самовыражения и источник удовлетворения. В противящейся прогрессу культуре – это бремя, необходимое зло. Настоящее же удовольствие и удовлетворение можно получить только за пределами рабочего места. *Инакомыслие* или *разногласие* критически важны для прогресса, реформ и поиска истины в прогрессивной культуре, поощряющей новаторство. В противящейся прогрессу культуре диссидент – это преступник, угрожающий стабильности и сплочённости. *Образование* в прогрессивной культуре способствует пытливости и творчеству. В традиционной, противящейся изменениям культуре оно служит сохранению ортодоксальных взглядов. *Прагматизм, рационализм, эмпиризм* и *утилитаризм* – это центральные ценности прогрессивной культуры, но в противящейся прогрессу культуре они угрожают стабильности, сплочённости и неизменности. Место рациональности занимают традиция, чувство и удача, а результатом оказывается застой. *Ориентация во времени* занимает важное место в типологии культур: прогрессивная культура сосредоточена на будущем, на которое можно влиять. В противящейся прогрессу культуре в центре внимания прошлое, а будущее фаталистически предопределено, так что нужно полагаться на судьбу. *Мир* для прогрессивной культуры – это пространство для действий и достижений; человек относится к миру с оптимизмом. Для проти-

[65] Harrison, L. *The Central Liberal Truth*. P. 28.

вящейся прогрессу культуры мир пребывает во власти непреодолимых сил; такой мир вселяет в человека пессимизм или страх. *Жизнь* для прогрессивной культуры – это «то, что я сделаю». В противящейся прогрессу культуре жизнь – это «то, что происходит со мной». *Оптимизм* в прогрессивной культуре – это своего рода долг. В противящейся прогрессу культуре целью является выживание, а преобладающим настроением – пессимизм. Типологию культур Мариано Грондона можно представить в виде следующей таблицы.

Таблица 5. Типология Мариано Грондона: продуктивная и контрпродуктивная структура культур

	Продуктивная структура	**Контрпродуктивная структура**
Религия	Даёт объяснение и обоснование успеха	Смягчает или объясняет страдания
Богатство	Возникает как результат личной инициативы и усилий людей	Является уже существующим ресурсом; цель жизни заключается в борьбе за приобретение (либо перераспределение) этого ресурса
Соревновательность (конкуренция)	Положительная сила, развивающая стремление к совершенству и обогащающая общество	Форма агрессии, угрожающая стабильности и солидарности общества, – отчасти потому, что порождает зависть
Экономическая целесообразность	Требует бережливости и инвестирования на благо будущих поколений	Обусловливает уравнительное распределение для нынешнего поколения
Труд	Нравственный, общественный долг и главная форма самовыражения и удовлетворения	Бремя, неизбежное зло; настоящее удовольствие и удовлетворение можно получить лишь вне работы
Инакомыслие (диссидентство)	Важное условие реформ и поиска истины	Преступление, угрожающее стабильности и единодушию
Образование	Воспитывает любознательность и творчество	Культивирует ортодоксальность
Прагматизм, рациональность	Структурообразующие понятия	Угроза стабильности, солидарности и преемственности; рациональность здесь заменяется традицией, эмоцией и везением – со стагнационными последствиями
Фокус времени	Возможность управлять будущим	В фокусе внимания – прошлое, а будущее определяется судьбой

	Продуктивная структура	Контрпродуктивная структура
Мир	Арена для действий и достижений; люди вступают на эту арену с оптимизмом	Игралище непреодолимых сил («Бог или дьявол, транснациональные компании, мировой заговор марксистов» – примеры Грондона); люди существуют в таком мире с пессимизмом, если не страхом
Жизнь	«То, что я сделаю сам»	«То, что случится со мной»
Господствующее настроение	Оптимизм	Пессимизм

Конечно же, все эти характеристики заострены и показывают как бы «идеальные типы» «прогрессивной» культуры и культуры, «сопротивляющейся прогрессу». Но, по крайней мере, они могут быть маркерами при широких социологических исследованиях и факторном анализе значительного количества стран.

Основные выводы, которые сформулировал Харрисон на основе своих сопоставлений: протестантские страны более расположены к модернизации, нежели католические страны, прежде всего в Западном полушарии. Конфуцианство более расположено к прогрессу, нежели ислам, индуизм, буддизм. Православная Греция является наиболее бедным членом Европейского союза по данным 2004 г. Между православным и католическим христианством определённо существуют некие параллели, однако важно отметить, что на большинство православных стран было оказано большое влияние со стороны коммунистического строя. Благодаря советской системе образования страны, исповедующие православие (Беларусь, Болгария, Грузия, Македония, Молдавия, Россия, Румыния, Сербия, Украина), занимают первые места по уровню грамотности. И из-за того же коммунистического строя православные страны лидируют в списках самых коррумпированных стран. Ислам сильно отстаёт от западных религий и конфуцианства практически во всех аспектах. Показатели мусульманского мира демонстрируют сильное противодействие модернизации, что сильно контрастирует с той авангардной ролью исламских государств, которую они играли в первых веках зарождения этой религии. Один из главных выводов, который можно сформулировать: если не всё, то очень многое в развитии зависит от культуры той или иной страны.

По всей вероятности, экономический прогресс влечёт за собой постепенные изменения в сфере культуры, которые стимулируют среди широкой публики желание обзавестись демократическими институтами или поддержать их, если таковые уже имеются. Подобная трансформация не происходит автоматически. Кроме того, одного только богатства для приобретения

демократии недостаточно (пример – Кувейт и Ливия). Но процесс модернизации влечёт культурные сдвиги, благоприятствующие демократии.

Демократию невозможно учредить с помощью институциональных изменений или манипуляций правящей элиты. Выживание демократии в основном зависит от ценностных установок и убеждений так называемых простых граждан. И культурно-религиозная среда занимает в этом процессе важное место. Учитывая историко-культурный опыт стран, расположенных между Балтийским и Чёрным морем, можно прийти к общему выводу, что скорее культура содействует становлению демократии, чем наоборот.

4.4. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ВИЗАНТИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ

Существует ли возможность нового импульса для народов «поствизантийского круга», не желающих отказаться от своей идентичности? Очевидно, тут необходима ревизия ценностных установок. И далеко не всё может быть «выброшено» из византийского багажа. Это актуально, в частности, в связи со стремлением преодолеть декартовский дуализм разума и веры.

Восточная патристика и византийское богословие содержат идеи, историческая роль и значимость которых высоко оцениваются в наши дни. Идеи божественных волений-логосов, присутствующие в ниспосылаемых свыше в мир божественных энергиях, развиваемые представителями восточной патристики, а затем оформленные в сочинениях Георгия Паламы, снимают основное противоречие, *характерное для всей западной эссенциалистской метафизики*. Термин *эссенциализм* используется применительно к теориям, в которых утверждается наличие неизменных и вечных качеств вещей, объединённых некоторой родовой характеристикой. Западную же философию, вплоть до XX в., когда на смену метафизике пришли представления неклассической и постклассической рациональности, отличало признание, с одной стороны, непознаваемой Божественной сути, а с другой – причастности человека Божественному естеству.

В Византии же идеи Божественных энергий и ответной со стороны человека синергии имели инструментальное значение и рассматривались как практическая философия, так как оказывали непосредственное влияние на понимание византийцами ориентации человека в обществе. Эти мысли находили отражение в преамбулах поздневизантий-

ских императорских жалованных грамот, где говорилось о роли синергии в управлении земными делами. Синерг*ия* (от греч. συνεργία (synergos) – (syn) вместе и (ergos) действующий, действие) предусматривает взаимодействие двух или более факторов, которые характеризуются тем, что их действие существенно превосходит эффект каждого отдельного компонента в виде их простой суммы (Аристотель: «целое больше простой суммы своих частей»). В этом смысле византийский опыт может быть полезным в администрировании и управлении – в том, чему бюрократию огромной империи обучали философы. Тут нужно учитывать, что для обозначения некоторых институтов повседневности в византийской практике использовались наименования, в семантическом диапазоне которых присутствовал богословский смысл.

После сопоставительного анализа западной и восточной традиции, после изучения попыток саморефлексии культур Восточно-Европейского Пограничья можно сделать один вывод относительно перспектив этого региона. Если поствизантийские традиции, ощущение принадлежности к кругу восточно-христианской цивилизации имеют какую-либо реальную ценность для этих культур, то позитивный потенциал этого наследия может быть реализован в рамках современного общества. Демократическая политическая система обнажает мировоззренческие и моральные проблемы массового общества, система правового государства, в истоках своих основанная на Римском праве, сдерживает противоречия между людьми. И в такой системе опыт византийской синергии может способствовать гармонизации отношений между человеком, обществом, государством. В противном случае, отягощение грузом культуры может привести к отсутствию динамизма и, как следствие, очередному цивилизационному состязанию на опережение.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Внимание к византийской тематике – это своеобразный культурный феномен. К Византии, точнее, к тому, какие следы она оставила в нашей части Европы, правители, мыслители, полемисты и историографы обращаются последнюю тысячу лет. Ещё точнее будет говорить даже не о «следах», а о том, что именно из византийского наследия выбирали и переносили, с разным успехом, на свою зыбкую почву интеллектуальные и политические элиты наших народов.

Опыт осмысления этой традиции говорит о том, что многие культурные и религиозные процессы в нашем регионе происходили под воздействием византийского культурного комплекса. Это явление совершенно нельзя сводить просто к процедурам «влияния», так как впоследствии, уже на закате самой византийской государственности, империя ромеев приобрела в нашем регионе более символическое значение и её образ, её наследие трансформировались, приспосабливались под вызовы уже Нового времени. В этом смысле мы действительно можем говорить о существовании поля «византийской цивилизации», хотя статус самого концепта «цивилизация» остаётся дискуссионным. Более того, можно утверждать, что наследие стран «поствизантийского» круга фиксируется статистически и эмоционально.

Но ответственно ли это наследие за политические и социальные проблемы нашего региона? В какой-то степени мы можем говорить об отставании нашего региона в начале Новой эры, но это было не отставание «само по себе», а стремительный технологический и социальный рывок Запада. В период XVI–XVIII вв. эти процессы только частично

затронули территории Беларуси, Украины и Молдавии. Сказалась определённая удалённость от ядра новых процессов. Индустриальная революция XIX в. углубила региональный раздел Европы. Но это был также период формирования национальных проектов и национальных историографий. В результате старые комплексы попали в национальный нарратив. Модернистский взгляд на устойчивость породил скепсис и относительно традиционалистских сообществ.

Что нас ждёт дальше? Похоже, что те специфические культурные черты, которые с начала Ренессанса способствовали феноменальному рывку Запада, постепенно вырабатывают свой ресурс и могут превратиться в собственную противоположность. Рационализация в конечном счёте привела к полнейшей секуляризации и, в этом смысле, к исчезновению этического стимула к прогрессу. В этом видится противоречивость развития всего нашего континента. Но остаётся жёсткий правовой каркас, который обеспечивает стабильное функционирование общества. А приобретённые столетиями культурные традиции развития будут долго сохранять высокие стандарты культуры и производства.

Сны о Византии как об особом духовном пути не воплотились наяву, но иногда порождали опасные химеры. Национальные нарративы нашего региона всё ещё предпочитают воспоминания об исполненном величия культурном прошлом. Некоторые из этих воспоминаний, возможно, будут иметь ценность для грядущих культур. Возможно, тогда и произойдёт переоткрытие времени: мы сможем заявить о том, что готовы принять свою историю и осознать все её стороны – и те, которые достойны сожаления, и те, которые создают нам фундамент будущего. По крайней мере, мы заявим, что против исторического разделения Европы.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные источники

Архив Института истории НАН Беларуси. Оп. 1, д. 46 (Хозеров, И. М. Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв.).

Белорусский государственный архив-музей литературы и искусства. Ф. 399. Оп. 1. Д. 21.

Центральный государственный исторический архив России. Ф. 823, оп. 1, д. 202 (Декларация унии, Берестейский собор 1596 г.).

Центральний державний історичний архів України у Львові. Ф. 131, оп. 1, сир. 627 (Декларация унии, Берестейский собор 1596 г.).

Archivum Secretum Vaticanum. Archivum Arcis I–XVIII. Nr. 1847 (Декларация унии, Берестейский собор 1596 г.).

Archivum Secretum Vaticanum. Archivum Arcis I–XVIII. Nr. 1858 (Условия Берестейской унии – «33 артикула»).

Опубликованные источники и старопечатные издания

Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII ст. / падрыхт. А. І. Богдан [і інш.]; навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. Мн.: Беларуская навука, 2003.

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. I (1340–1506 гг.). СПб.: Типография II Отд., 1846.

Акты, относящиеся к истории Западной России. Т. IV. СПб., 1851.

Архив Юго-Западной России. Ч. I, т. VII: Памятники литературной полемики православных южнорусов с латино-униатами (XVI–XVII ст.) / под ред. С. Т. Голубева. К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887.

Архив Юго-Западной России. Ч. I, т. VIII: Памятники литературной полемики православных южнорусов с протестантами и латиноуниатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. / под ред. С. Т. Голубева. К., 1914.

Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред.: Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997.

Вишенский, И. Сочинения / подгот. текста, статья и коммент. И. П. Еремина. М.–Л.: Изд. АН СССР, 1955. (Литературные памятники).

Володіння князів Острозьких на Східній Волині (за інвентарем 1620 року) / пер., упор. і передм. І. Ворончук. К. Старокостянтинів, 2001.

Дигесты Юстиниана: в 8 т. / отв. ред. Л. Л. Кофанов. М.: Статут, 2002–2006.

Древняя русская литература. Хрестоматия / сост. Н. И. Прокофьев. М.: Просвещение, 1980.

Ектезис, або коротке зібрання справ, які відбувалися на партикулярному, тобто на помісному, синоді в Бресті Литовському // Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.). Збірник документів і матеріалів. К., 1988. С. 142–143.

Еремин, И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы. 1955. Т. XI. С. 342–367; 1956. Т. XII. С. 340–361; 1957. Т. XIII. С. 409–426; 1958. Т. XV. С. 331–348.

«Житие Сильвестра, папы Римського» в агиографическом своде Андрея Курбского / сост., предисл., коммент. В. В. Калугина. М., 2003.

Записки преосвященного Георгия Конисского о том, что в России до конца XVI в. не было никакой унии с Римской церковью / [предисл. архимандрита Макария]. Издание Имп. Об-ва истории и древностей российских. М.: В университетской типографии, 1847.

[Зизаний, Стефан] Kazanье Стго Кирилла Патрїархи іерслимъского, о антихристе и знаках его, з розширеніемъ науки против ересей розъных // Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. / видав др. Кирило Студинський. Т. I. Львів, 1906.

Институции Юстиниана / пер. Д. Расснера. М.: Зерцало, 1998. (Серия «Памятники римского права»).

Книга Посольская Метрики Великого княжества Литовскаго, содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государствование короля Сигизмунда Августа (с 1545 по 1572 год) / изданная по поручению Имераторского московскаго общества истории и древностей российских князем М. Оболенским и проф. И. Даниловичем. Т. I. М., 1843.

Кніга жыцій і хаджэнняў / пер. са старажытнарус., старабеларус. і польск., уклад., прадм. і камент. А. Мельнікава. Мн.: Мастацкая літаратура, 1994. (Літаратурныя помнікі Беларусі).

Конисский, Г. История Русов или Малой России. М.: Университетская типография, 1846 (репринт: К.: РИФ «Дзвін», 1991).

Конисский, Г. Слова и речи Георгия Конисского, Архиепископа Могилёвского. Могилёв на Днепре: Могилёвские епархиальные ведомости, 1892.

Курбский, А. М. История о великом князе Московском / предисл., вступ. статья, пер. Н. М. Золотухиной; коммент.: Р. К. Гайнутдинова и Н. М. Золотухиной. М., 2001.

Малиновский, М. Грамоты до истории церкви русской вообще, до соравнения же обряда греч. католического с латинским в особенности относящиеся // Зоря Галицкая яко Альбум на год 1860. Львов, 1860. С. 202–204.

Мельнікаў, А. А. Еўфрасіння Полацкая (Жыціе Еўфрасінні Полацкай з камент. А. А. Мельнікава) // Мельнікаў, А. А. З неапублікаванай спадчыны: Манаграфіі, артыкулы, вершы, матэрыялы навуковай канферэнцыі, успаміны сучаснікаў. Мн.: Выд-ва «Чатыры чвэрці», 2005. С. 14–315.

Молдован, А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. К.: Наукова думка, 1984.

Никифор, Г. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. СПб.: В типографии департамента уделов, 1862. Т. 1 (1204–1341).

Описи Острожчини другої половини XVI – першої половини XVII ст. / упор. В. Атаманенко. К. Острог–Нью-Йорк, 2004.

Острозька Біблія / опр. та пригот. до друку єрмн. арх. др. Рафаїл (Роман Торконяк). Т. 77. Львів, 2005.

Основні документи Берестейської унії // Наукові зошити «Свічадо». № 2. Львів, 1996. С. 54–61.

Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. М.: Художественная литература, 1978.

Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984.

Памятники литературы Древней Руси: Середина XVI века. М.: Художественная литература, 1985.

Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. I. СПб.: Типография Котомина и К., 1876 // Русская историческая библиотека. Т. IV.

Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2. СПб.: Типография Котомина и К., 1882 // Русская историческая библиотека. Т. VII.

Переписка Екатерины Великой с Германским императором Иосифом II-м // Русский архив. XVIII, т. I. М., 1880.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / текст подгот.: Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. М., 1993; Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век: Сочинения царя Ивана Грозного и князя Андрея Курбского. СПб., 2001.

Першодрукар Іван Федоров і його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.): Збірник документів / упор.: Я. Ісаєвич, О. Купчинський, О. Мацюк, Е. Ружицький. К.: Наукова думка, 1975.

Пільштынова, С. Авантуры майго жыцця: Раман / пер. з польск. мовы М. Хаўстовіча; прадм. А. Мальдзіса. Мінск: Маст. літ., 1993.

Повесть временных лет / подгот. текста, пер. и статьи Д. С. Лихачёва; под ред. В. П. Адриановой-Перец. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Наука, 1996.

Полное собрание русских летописей. Т. 32 / сост. и ред. Н. Н. Улащик. М.: Наука, 1975.

Полное собрание русских летописей. Т. 35: Летописи белорусско-литовские / сост. и ред. Н. Н. Улащик. М.: Наука, 1980.

Россия и греческий мир в XVI веке / отв. ред. С. М. Каштанов; подгот. к публ.: С. М. Каштанова, Л. В. Столяровой, Б. Л. Фонкича. Т. 1. М.: Наука, 2004.

Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 71: Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским государством, часть 3-я (годы с 1560 по 1570) / изданы под наблюдением Г. Ф. Карпова. СПб., 1892.

Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского / сост., предисл. В. В. Калугина; подгот. текстов и коммент.: В. В. Калугина и О. А. Тимофеевой. М., 2004.

Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. / сост. Ф. А. Грекул. М.: Наука, 1976.

Смотрицький, М. Граматика. К., 1976.

Тимошенко, Л. В. Артикули Берестейської унії 1596 р. // Український історичний журнал. 1996. № 2. С. 29–34.

Українська література XVII ст.: Синкретична писемність, поезія, драматургія, белетристика. К., 1987.

Хождение игумена Даниила / подгот. текста, пер. и коммент. Г. М. Прохоров // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, ИРЛ. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 26–116.

Эклога. Византийский законодательный свод VIII века / вступ. статья, пер. и коммент. Е. Э. Липшиц. М., 1965.

Broniewski, M. Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim / oprac.: J. Byliński i I. Długosz. Wrocław, 1995.

Cantemir, D. Descrierea stării de odinioară şi de astăzi a Moldovei, Ediţie critică întocmită de Dan Sluşanschi. Bucureşti: Institutul Cultural Român, 2006.

Collected Works of Meletij Smotryckyj / with an Introductin by D. A. Frick. Cambridge, 1987.

Demozuk, B. The Articles of the Berest Union 1595–1596 // Diakonia. 1979. Nr. XIV. P. 75–79.

Dubowicz, J. Hierarchia albo o uwierzchności w Cerkwi Bożej. Lwów, 1644.

Diplomata Statuaria a Patriarchis Orientalibus Confraternitati Stauropigianae Leopoliensis a. 1586–1592. Leopoli, 1895. T. 2.

Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / edit.: P. Athanasius, G. Welykyj OSBM. Romae, 1970.

Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim. Krakow, 1597.

Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. (Русская историческая библиотека. Т. XIX). СПб., 1903. Стб. 371–372.

Harasiewicz, M. Annales Ecclesiae Ruthenae. Leopoli, 1862.

Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis. T. 1. Leopolis: Sumptibus Instituti Stauropigiani, 1895.

Monumenta Ucrainae Historica / ed. A. Šeptyckyj. Vol. 1. Romae: Vydannja Ukraïns'koho Katolyc'koho Universytetu Im. Sv. Klymenta Papy, 1964.
Richental, von U. Chronik des Constanzer Concils 1414 bis 1418 / Herausgegeben von M. R. Buck. Tuebingen: gedruckt für den Litterarischen Verein in Stuttgart, 1882.
Skarga, P. O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem, i o greckiem od tej jedności odstąpieniu. Kraków, 1885.
Theiner, A. Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae. Vol. 3. Romae: Typis Vaticanis, 1864.
Thomas a Jesu. De procuranda salute omnium gentium. Antverpiis, 1613.
Vijūkas-Kojalavičius, A. Lietuvos istorijos įvairenybės. 2 dalis. Vilnius: LLTI, 2004.

Исследования, синтезы и учебники

А-скій [Петрушевич, А.]. Гедеон Балабан, Епископ Львовский (Биографический очерк) // Науковый сборник, издавамый Литературным обществом Галицко-Русской Матицы. Львов, 1868. Вып. I–IV. С. 111–133, 199–210.
Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам. Вільня: Беларускае Выдавецкае Таварыства, 1921.
Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам // Вобраз – 90: Літ.-крытыч. арт. / уклад. С. Дубавец. Мінск: Мастацкая літаратура, 1990. С. 43–86.
Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам. Мінск: Навука і тэхніка, 1993.
Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам. Львоў: Парахвія сьв. Кірылы Тураўскага Беларускай аўтакефальнай праваслаўнай царквы, 2007.
Абдиралович, И. Извечный путь // Нёман. 1990. № 11. С. 162–179.
Алексеев, А. А. Текстология славянской библии. СПб., 1999.
Алексеев, В. Роль церкви в создании Русского государства. СПб., 2003.
Алексютовіч, М. А дзе ж ісціна аб'ектыўная? // Полымя. 1996. № 5. С. 179–185.
Антоний, Иоанн и Евстафий / Б. Н. Флоря, Г. Шлевис, Я. Э. Зеленина // Православная энциклопедия. Т. II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 666–668.
Арсений, арх-т [Брянцев, А.]. Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной церкви. Изд. 2-е. Симферополь: Таврич. губ. тип., 1881.
Архиєпископські синоди українського католицького єпископату і їх правні основи. Видання «Благовісника Верховного Архієпископа». Кн. 1. Кастельгандольфо, 1970.
Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэкстах: у 4 т. Т. 1: IX–XIV стст. / А. І. Лакотка [і інш.]; навук. рэд. А. І. Лакотка. Мн.: Беларуская навука, 2005.
Афанасьев, К. Н. Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961.
Бабич, С. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. Львів, 2009.
Бахлов, И. В., Напалкова И. Г. Территориальная организация имперских систем и политические механизмы управления национальной периферией. Саранск: ИСИ МГУ им. Н. П. Огарёва, 2009.

Бегунов, Ю. К. Творческое наследие Григория Цамблака. Женева: Буй тур; Велико Тырново: Пик, 2005.

Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. В. Л. Иноземцева. М.: Академия, 2004.

Бердяев, Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990.

Бернштейн, С. Б. Константин-Философ и Мефодий. М.: МГУ, 1984.

Бибиков, М. В. «Блеск и нищета» василевсов. Структура и семиотика власти в Византии // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века и Новое время / под ред.: М. Бойцова и О. Г. Экле. М.: Наука, 2008. С. 11–22.

Бибиков, М. В. Византийская рукописная книга на Западе и Востоке // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб.: Алетейя, 1999. С. 193–206.

Бокль, Г. Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии: в 2 т. М.: Мысль, 2000–2002.

Бондаренко, И. А. Образ Нового Рима в архитектуре Москвы // Архитектура мира. М., 1994. Вып. 3. С. 87–92.

Брянцев, А. Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной церкви. СПб.: Тип. духов. журн. «Странник», 1881.

Буданов, В. Г. О методологии синергетики // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 79–94.

Бурега, Владимир. История Румынской церкви: Церковный аспект [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=455&did=745.

Бутаков, А. В. К исследованию Новейшей истории российской государственности: Византия – история без конца. Омск: Омская обл. типография, 2011.

Бырлэдяну, В. От Бессарабии к Республике Молдова: паттерны пограничной идентичности в дискурсе осмысления пространства // Республика Молдова в контексте воображаемых и действительных границ. Паттерны пограничной идентичности. Вильнюс: ЕГУ, 2010. С. 7–40.

Васильев, А. А. История Византийской империи / пер. с англ. А. Г. Грушевой. Т. 1–2. СПб.: Алетейя, 2000.

Вебер, М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Давыдова Ю. Н.; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.

Вебер, М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.

Вебер, М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006.

Великий, А. Г. З літопису Християнської України. Кн. IV. Вид. 2. Рим–Львів, 1999.

Вернадский, Г. В. Записки о необходимости присоединения Крыма к России (Из Тавельскаго архива В. С. Попова) // Известия Таврической Учёной Архивной Комиссии. № 56. Симферополь: Типо-Литография В. И. Якубовича, 1919. С. 111–126.

Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М.: МГУ, 1991.

Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. Сб. ст. / отв. ред. Г. Г. Литаврин; ИВО РАН. СПб.: Алетейя, 1999.

Виноградов, П. Г. Римское право в средневековой Европе. М.: Издание А. А. Карцева, 1910.

Виолле-ле-Дюк, Э. Э. Русское искусство. Его источники, его составные элементы, его высшее развитие, его будущность / пер. с фр. Н. Султанова. М.: Художественно-Промышленный Музеум, 1879.

Висоцький, С. О. Київ: «Се буди мати градомъ русьскимъ» (про літописний вислів то його тлумачення) // Історія Русі – Україны (історико-археологічний збірник). К., 1998. С. 99–103.

Войтович, Л. В., Домановський, А. М., Козак, Н. Б., Лилько, І. М., Мельник, М. М., Сорочан, С. Б., Файда, О. В. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / за ред.: С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. Львов: Апріорі, 2011.

Воронин, Н. Н. К истории полоцкого зодчества 12 в. // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. 1962. Вып. 87. С. 102–104.

Воронин, Н. Н., Раппопорт, П. А. Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л.: Наука, Ленинград. отделение, 1979.

Галенчанка, Г. Я. Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сярэдзны XVII ст. Мінск: Беларуская навука, 2008.

Галенчанка, Г. Праблемныя дакументы Скарыніяны ў кантэксце рэальнай крытыкі // 480 год беларускага кнігадрукавання: матэрыялы Трэціх Скарынаўскіх чытанняў. Мн.: Беларуская навука, 1998. С. 9–20.

Гаранін, С. Шляхамі даўніх вандраванняў. Гістарычна-тэарэтычны нарыс развіцця беларускай паломніцкай літаратуры XII–XVI стст. Мн.: Тэхналогія, 1999.

Гардзіенка, А. Беларускі кангрэсавы камітэт Амэрыкі (БККА). Смаленск, 2009.

Гарен, Э. Проблемы итальянского Возрождения: Избр. работы / пер. с итал.; вступ. статья и ред. Л. М. Брагиной. М.: Прогресс, 1986.

Гегель, Г. В. Феноменология Духа. Философия истории. М.: Эксмо, 2007.

Гийу, А. Византийская цивилизация / пер. с фр. Д. Лоевского. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Гісторыя Беларусі: у 2 ч. Ч. 1: Ад старажытных часоў – па люты 1917 г.: вучэб. дапам. / пад рэд.: Я. К. Новіка, Г. С. Марцуля. Мн.: Універсітэцкае, 1998.

Гісторыя Беларусі: у 6 ч. Т. 1: Старажытная Беларусь: Ад першапачатковага засялення да сярэдзіны XIII ст. / рэд.: М. Чарняўскі, Г. Штыхаў. Мн.: Экаперспектыва, 2000.

Гісторыя Беларусі: у 6 ч. Т. 2: Беларусь у перыяд Вялікага Княства Літоўскага / рэд.: Ю. Бохан, Г. Галенчанка. Мн.: Экаперспектыва, 2008.

Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX ст. Т. 1: Даўняя літаратура XI – першая палова XVIII ст. 2-е выд. Мінск, 2007.

Гісторыя Беларускай ССР: у 5 т. Т. 1: Першабытнаабшчынны лад на тэрыторыі Беларусі. Эпоха феадалізму / АН БССР; Інстытут гісторыі. Мн.: Навука і тэхніка, 1972.

Гісторыя беларускага мастацтва: у 6 т. Т. 1: Ад старажытных часоў да другой паловы XVI ст. / рэдкал.: С. В. Марцэлеў (гал. рэд.) [і інш.]; рэд. тома: С. В. Марцэлеў, Л. М. Дробаў. Мн.: Навука і тэхніка, 1987.

Гісторыя сярэдніх вякоў. Заходняя Еўропа і Візантыя: вучэб. дапам.: у 2 ч. / В. А. Фядосік, І. А. Еўтухоў, А. А. Прохараў, А. Д. Смірнова; пад рэд. В. А. Фядосіка, І. А. Еўтухова. Мн.: БДУ, 2002–2003.

Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. Т. 1: Эпоха Сярэднявечча / В. Б. Евароўскі [і інш.]; НАН Беларусі, Ін-т філасофіі. Мн.: Беларуская навука, 2008.

Голенченко, Г. Я. Новые письменные источники о деятельности русских еретиков в Белоруссии и Литве во второй половине XVI в. // История книги, книжного дела и библиографии в Белоруссии. Минск, 1986. С. 148–168.

Голубев, О. Е. Феномен «своей античности» в истории Великого княжества Литовского // Studia Historica Europe Orientalis. Вып. 3. Мн.: РИВШ, 2010. С. 73–91.

Голубев, С. Материалы для истории западно-русской церкви (Приложение к 1-му тому сочинения: Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники). [К.] : [Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого], [1883].

Грабарь, В. Э. Римское право в истории международно-правовых учений. Элементы международного права в трудах легистов XII–XIV вв. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1901.

Грабович, Д. До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка. К.: Критика, 2003.

Гроссул, В. Я. Система управления Молдавии в составе России (XVIII – начало XX в.) // Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления. М.: Славянский диалог, 1997. С. 162–185.

Грушевський, М. Історія української літератури. Т. V. Кн. 1: Культурні і літературні течії на Україні в XV–XVI вв. і перше відродження (1580–1610 рр.); Кн. 2: Перше відродження (1580–1610 рр.). К., 1995; Т. VI. К., 1995.

Грушевськiй, М. С. Історія України – Руси: в 11 т., 12 кн. Т. 1: До початку XI віка. К.: Наукова думка, 1994.

Грушевськiй, М. С. Історія України – Руси: в 11 т., 12 кн. Т. 3: До року 1340. К.: Наукова думка, 1993.

Гудзяк, Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / пер. М. Габлевич, під ред. О. Турія. Львів: Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2000.

Гуревич, А. Я. «В этом безумии есть метод»: К проблеме «индивид» в средние века // Мировое древо. 1994. Вып. 3. С. 80–97.

Гуревич, А. Я. История – неоконченный спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М.: РГГУ, 2005.

Гуревич, Ф. Д. Византийский импорт в городах Западной Руси XII–XIII вв. // Византийский временник. 1986. Т. 47. С. 65–81.

Гуревич, Ф. Д. Западная Русь и Византия в XII–XIII вв. // Советская археология. 1988. № 3. С. 130–143.

Гурэвіч, Ф. Д. Летапісны Новгородок (Старажытнарускі Наваградак). СПб. – Наваградак: РДК-принт, 2003.

Дагрон, Ж. Восточный цезаропапизм (история и критика одной концепции) / пер. С. А. Иванова // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. М.: Изд-во Индрик, 2000. С. 80–99. [Электронный

ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/libr_min/05_d/dag/ron_01.htm. – Дата доступа: 24.07.2014.

Данилевский, И. Н. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей. Человек в истории. 1998. Личность и общество: проблема самоидентификации. М., 1999. С. 134–135.

Дашкевич, Я. Україна на межі між Сходом і Заходом // Записки НТШ. Т. 222. Львів, 1991. С. 28–44.

Дзярновіч, А. Грамадская думка ў Беларусі 1960-х – 1970-х гадоў: гісторыя, нацыя і незалежнасць // Палітычная сфера. 2010. № 15 (2). С. 85–101.

Дзярновіч, А. Фрэскі гісторыі: Артыкулы і эсэ па гісторыі і цывілізацыі Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Мінск: РІВШ, 2011.

Дзярнович, Олег. «Киевское наследие» в проектах Антиягеллонских коалиций конца XV – начала XVI вв. // Український Історичний Збірник. 2004. Вип. 7. С. 45–56.

Дзярнович, О. Византийская память: Место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы // History & Politics. Revistă de Istorie şi Politică. 2008. An I, Nr. 1–2. Chişinău, Universitatea Liberă Internaţională din Moldova, 2008. P. 45–60.

Дзярнович, О. Сны о Византии: Место цивилизационного и культурного наследия Византии в регионе Пограничья Центрально-Восточной Европы // Перекрёстки: Журнал исследований Восточноевропейского пограничья. 2008. № 1. С. 35–60.

Дзярнович, О. «Литва» и «Русь» как концепты белорусской историографии // Гістарычна-археалагічны зборнік. Вып. 22. Мн., 2012. С. 7–14.

Дмитриев, М. В. «Византийская тема» в восточнославянской реформационной мысли второй половины XVI в. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991. С. 141–154.

Дмитриев, М. В. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М.: Изд-во МГУ, 2003.

Дмитриев, М. В. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.

Дмитриевский, А. Архиепископ елассонский Арсений и мемуары его из русской истории. К.: Изд-во Императорского Университета, 1899.

Дончева-Панайотова, Н. Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV–XVII в. Велико Търново, 2004.

Дорошкевич, Э., Конон, В. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии. М.: Искусство, 1972.

Елисеева, О. И. Век Екатерины: дела балканские / ред. В. Н. Виноградов; Российская Академия Наук, Институт Славяноведения. М.: Наука, 2000.

Елисеева, О. И. Геополитические проекты Г. А. Потёмкина / Институт Российской Истории, Российская Академия Наук. М.: Наука, 2000.

Ерусалимский, К. Ю. Сборник Курбского. Т. 1: Исследование книжной культуры. М., 2009.

Запаско, Я., Мацюк, О., Стасенко, В. Початки українського друкарства. Львів: Центр Європи, 2000.

Зверуго, Я. Г. Верхнее Понеманье в IX–XIII вв. Мн.: Навука і тэхніка, 1989.
Зема, В. Руськомовні реформаційні пам'ятки та вчення Феодосія Косого: спростування історіографічного міфу // Україна в Центрально-Східній Європі. Вип. 3. К., 2004. С. 139–162.
Зема, В. Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Іоана Вишенського // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей. Т. V. К., 1998. С. 82–92.
Знаменский, П. В. История Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000.
Зорин, А. Кормя двухглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVII – первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
Ігнатоўскі, У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / уступ. арт. А. П. Грыцкевіча; камент. і заўвагі Э. Н. Гнеўкі. 5-е выд. Мн.: Беларусь, 1991.
Іппэль, А. Беларускае мастацтва / пер. з ням. м.: М. Байкова // Вольны Сьцяг: Літэратурно-мастацкая и навуковая штомесячная часопісь. Год выд. II, № 1 (3). Менск, 1921. С. 10–11.
Іппэль, А. Беларускае мастацтва / пер. з ням. м.: З. Гарбаўца і М. Касьпяровіча. Віцебск: Віцебскае Акруговае Таварыства Краязнаўства, 1925.
Ісаєвич, Я. Д. Літературна спадщина Івана Федорова. Львів: Вища шк., 1989.
Ісаєвич, Я. Д. Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Вид. 2-ге, перероб. і доп. Львів: Вища шк., 1983.
Ісаєвич, Я. Д. Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.). Збірник документів. К., 1975.
Ісаєвич, Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002.
Ісаєвич, Я. «Lycaeum trilingue»: концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. // Острозька давнина: дослідження і матеріали. Т. І. Львів, 1995. С. 8–12.
Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали перших Берестейських читань. Львів–Івано-Франківськ–К., 1–6 жовтня 1994 р. Львів, 1995.
[Иаков (Домский)]. Исторический очерк русского проповедничества. СПб., 1879.
Иванов, С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003.
Иванов, С. Второй Рим глазами Третьего: Эволюция образа Византии в российском общественном сознании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://polit.ru/article/2009/04/14/vizant. – Дата доступа: 10.02.2012.
Инглхарт, Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис (Политические исследования). 1997. № 4. С. 6–32.
Инглхарт, Р. Культура и демократия // Культура имеет значение / под ред.: Л. Харрисона, С. Хантингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002. С. 106–128.
Инглхарт, Р., Вельцель, К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011.

Ионайтис, О. Б. Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2002.

Ионов, И. Н., Хачатурян, В. Н. Теория цивилизаций от античности до конца XIX в. СПб.: Алетейя, 2002.

Исаевич, Я. История издания Острожской Библии // Острожская Библия: Сборник статей. М., 1990. С. 3–16.

История БССР [учеб. пособие для вузов] / под ред.: В. В. Чепко, А. П. Игнатенко. Ч. 1. Мн.: Изд-во БГУ, 1981.

История Приднестровской Молдавской Республики / ред.: В. Я. Гросул [и др.]. Тирасполь: РИО ПГУ, 2000.

История румын: С древнейших времён до наших дней / Д. Драгнев, Е. Драгнев, В. Мискевка, И. Варта, И. Шишкану. Кишинэу: Civitas, 2001.

Истрин, В. А. 1100 лет славянской азбуке. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 1988.

Калугин, В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998.

Карамзин, Н. М. История государства Российского. Т. II, кн. 1. М., 1988 (репринт изд.: СПб., 1842).

Карев, Д. В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев. Вильнюс: ЕГУ, 2007.

Карташёв, А. Воссоздание св. Руси. Париж, 1956.

Карташёв, А. Очерки по истории Русской церкви. Париж, 1959.

Касссо, Л. А. Византийское право в Бессарабии. М.: Типография Московского Университета, 1907.

Каталог минской областной выставки древностей и изящных изделий / сост. у-оф. д-р Иппель. Минск: Печать и издание «Газеты 10 Армии», 1918.

Каўрус, А. А., Круталевіч, М. М. Стараславянская мова: вучэб. данм. Мн.: Беларуская навука, 2005.

Каўка, А. Тут мой народ: Францішак Скарына і беларуская літаратура XVI – пачатку XX стст. Мн.: Мастацкая літаратура, 1989.

Кенанов, Д. Озареният Григорий Цамблак. По материали от вилнюските ръкописни и старопечатни сбирки. Велико Търново: ПИК, 2000.

Кметь, В. Балабани // Енциклопедія Львова. Т. 1 / за ред.: А. Козицького та І. Підкови. Львів, 2007. С. 150–154.

Конан, У. Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі: у 3 т. Т. 1: X ст. – 1905 г. Мінск: Беларуская навука, 2010.

Конт, О. Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.

Копержинський, К. Острозька друкарня в Острозі та Дермані після Берестейської унії 1596 р., її видання та діячі // Бібліологічні вісті. 1924. Ч. 1–3. С. 75–82.

Коробан, В. Дмитрий Кантемир // Вопросы литературы. 1973. № 10. С. 151–159.

Коротаев, А. В., Малков, А. С., Халтурина, Д. А. Законы истории. Математическое моделирование развития Мир-Системы. Демография, экономика, культура. 2-е изд. М.: КомКнига / URSS, 2007.

Костяев, А. И., Максимова, Н. Ю. Современная российская цивилизациология: Подходы проблемы, понятия. Изд. 2-е. М.: ЛКИ, 2013.

Кравцевич, А., Смоленчук, А., Токть, С. Белорусы: нация Пограничья. Вильнюс: ЕГУ, 2011.

Кривчик, В. Ф., Можейко, Н. С. Старославянский язык: [учеб. пособие для филол. фак. вузов]. 3-е изд., испр. Минск: Вышэйшая школа, 1985.

Кудрявцев, М. П. Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. Изд. 2-е, доп. М.: Троица, 2007.

Культура Византии: вторая половина VII–XII в. / отв. ред.: З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1989.

Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под ред.: Л. Харрисона и С. Хантингтона; пер. с англ. М.: Московская школа политических исследований, 2002.

Кунцлер, М. Літургія Церкви / пер. з нім. монахині Софії. Львів: Свічадо, 2001.

Купчинский, О. А. Документы об Иване Фёдорове и его сыне Иване Друкаревиче в ЦГИА УССР в г. Львове и их использование в отечественной археографии // Советские архивы. 1975. № 4. С. 81–86.

Курбатов, Г. Л. История Византии (от античности к феодализму). М.: Высшая школа, 1984.

Лавыш, К. А. Художественные традиции восточной и византийской культуры в искусстве средневековых городов Беларуси (X–XIV вв.). Минск: Белорусская наука, 2008.

Лазарев, В. Н. Византийское и древнерусское искусство. М., 1978.

Лазука, Б. А. Гісторыя беларускага мастацтва: у 2 т. Т. 1: Першабытны лад – XVII ст. Мн.: Беларусь, 2007.

Лазука, Б. А. Гісторыя мастацтваў. Мн.: Беларусь, 1996.

Лакиер, А. Б. Русская геральдика. М.: Книга, 1990. (переиздание: СПб., 1885).

Ластоўскі, В. Ю. Кароткая гісторыя Беларусі. Мн.: Універсітэцкае, 1992 (репринт с изд.: Вільня: Друкарня Марціна Кухты, 1910).

Левшун, Л. В. О слове преображённом и слове преображающем. Теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XV–XVII веков. Минск, 2009.

Лескинен, М. В. Этоконфессиональная проблематика в творчестве Ивана Вишенского // Исследования по истории Украины и Белоруссии. Вып. 1. М., 1995. С. 18–27.

Липинський, В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. Відень, 1926 (репринт.: К., 1995).

Липинський, В. Релігія і Церква в історії України. К., 1993.

Лихачёв, Д. С. Избранные работы: в 3 т. Л.: Художественная литература, 1987.

Ліс, А. Мікола Шчакаціхін // Ліс, А. Цяжкая дарога свабоды: Артыкулы, эцюды, партрэты. Мн.: Мастацкая літаратура, 1994. С. 243–343.

Лотман, Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь (памяти Веры Дмитриевны Лихачёвой. 1937–1981) / сост. Т. Б. Князевская. М.: Наука, 1989.

Лотман, Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000.
Лотоцький, О. Українські джерела церковного права. С. Бавнд Брук–Ню Йорк: Видавництво Св. Софії Української Православної Церкви в США, 1984.
Лукашова, С. С. Миряне и церковь: Религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века. М., 2006.
Лукашова, С. С. Попытки реформы церкви или борьба за имущественные интересы // Славянский альманах за 1999 г. М., 2000. С. 36–52.
Лучинский, П. Молдова и молдаване / пер. Б. Марианна. Кишинёв: Cartea Moldovei, 2006.
Лыч, Л., Навіцкі, У. Гісторыя культуры Беларусі. Мн.: Экаперспектыва, 1996.
Любащенко, В. Кирилл Лукарис и протестантизм (Опыт межцерковного диалога). Одесса: Богомыслие, 2001.
Любащенко, В. Пошуки альтернативної унії: православні і протестанти у контексті Берестя (Кирило Лукаріс і Україна) // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreinbung: Versuch einer Zwischenbilanz. Materialien des Internationalen Forschungsgesprachs der Stiftung PRO ORIENTE zur Braster Union Drittes Treffen: Lviv, 21–23 August 2006 und des… / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. Lviv, 2008. S. 276–296.
Майхрович, А. С. Поиск истинного бытия и человека: Из истории философии и культуры Беларуси. Мн.: Навука і тэхніка, 1992.
Майхрович, А. С. Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси. Мн.: Беларускі кнігазбор, 1997.
Малинин, В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. К.: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1901.
Малышевский, И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви. К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1872. Т. 1–2.
Малышевский, И. И. Подложное письмо половца Ивана Смеры великому князю Владимиру Святому // Труды Киевской духовной Академии. 1876. № 6. С. 472–553; № 7. С. 141–233.
Маркс, К. Капитал. М.: Политиздат, 1985.
Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). Гродна: ГрДУ, 2001.
Матеріали до історії Острозької академії (1576–1636). Біобібліографічний довідник / упор. І. З. Мицько. К., 1990.
Мейендорф, И., прот. Введение в святоотеческое богословие / пер. с англ. Л. Волохонской. Вильнюс–М.: Весть, 1992.
Мейендорф, И., прот. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris: YMCA-Press, 1990.
Мейендорф, И., прот. История церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК; Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2000.
Мельнікаў, А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё, спадчына, светапогляд. 2-е выд. Мн.: Беларуская навука, 2000.
Мельнікаў, А. З неапублікаванай спадчыны. Мн.: Чатыры чвэрці, 2005.
Мицько, І. З. Іван Федоров: життя в еміграції. Острог, 2008.

Мицько, І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). К., 1990.
Мікульскі, Ю. Увекавечанне міфа. Вакол помніка літоўскаму князю Міндоўгу ў Навагрудку // Беларуская думка. 2013. № 1. С. 69–76.
Монгайт, А. Л. Фрески Спасо-Евфросиньевского монастыря в Полоцке // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 137–140.
Назаренко, А. В. Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI–XVIII вв.). М.: ИРИ РАН, 1996. С. 69–72.
Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. Ч. 1 / рэд. кал.: М. П. Касцюк (гал. рэд.), М. Б. Біч, І. М. Іганеценка [і інш.]. Мн.: Беларусь, 1994.
Некрасов, А. И. Очерки по истории древнерусского зодчества XI–XVII веков. М.: Изд-во Всесоюзной Академии архитектуры, 1936.
Немировский, Е. Л. Великий русский просветитель Иван Фёдоров // Фёдоровские чтения, 1983. М.: Наука, 1987. С. 6–34.
Немировский, Е. Л. Иван Фёдоров и его эпоха. Энциклопедия. М., 2007.
Никифор, Г. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341). СПб.: С.Петербургская Духовная академия, 1862.
Новаковський, П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720). Львів, 2005.
Оболенский, Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998.
Описание документов Архива западнорусских униатских митрополитов. 1470–1700. Т. 1. СПб., 1897.
Осборн, Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / пер. с англ. М. Колопотина. М.: АСТ – Хранитель, 2008.
Острозька давнина. Дослідження і матеріали. Т. I / відп. ред. І. Мицько. Львів, 1995.
Павленко, Н. А. История письма: учеб. пособие для филол. фак. вузов. 2-е изд., перераб. и доп. Мн.: Вышэйшая школа, 1987.
Палітычная навука. Анталогія класічных тэкстаў / пер. з англ., фр., ням.; нав. рэд. А. Казакевіч. Мінск–Вільня: Палітычная сфера, 2012.
Парашкоў, С. А. Культура старажытнай Беларусі (ад засялення да сярэдзіны XIII ст.). Магілёў: МДУ імя А. Куляшова, 2003.
Паславський, І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій половині XVI ст. К.: Наукова думка, 1984.
Паславський, І. Платонізм і арістотелізм у філософській культурі України XI–XVIII століть // Київська Церква. Львів, 2000. № 3. С. 31–41.
Перетц, В. Из истории «простой мовы» на Украине: Переводы триодных синаксарей в XVII ст.: Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков // Сборник по русскому языку и словесности Академии Наук. Т. 1. Вып. 3. 1929. С. 20–53.
Петров, Н. Львовский епископ Гедеон Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и юго-западном крае России // Памят-

ники русской старины в западнях губерніях, издаваемые с высочайшего соизволения П. Н. Батюшковым. Вып. 8. СПб., 1885. С. 261–307.

Пічэта, У. І. Гісторыя Беларусі. Мінск: Выдавецкі цэнтр БДУ, 2005.

Платонов, О. А. Русское сопротивление: война с антихристом: в 2 т. М.: Столица-принт, 2010.

Покровский, И. А. История римского права. Мн.: Харвест, 2002.

Пономарёв, А. Новые данные об Александре Стурдза из Одесского Архива (два письма середины XIX века) // Tyragetia. Serie nouă. Vol. V [XX], nr. 2, Istorie. Muzeologie. P. 261–270.

Поппер, К. Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. *Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути;* вступ. статья и общ. ред. В. Н. Садовского; послесл. В. К. Финна. М.: Эдиториал УРСС, 2000.

Прашковіч, М. Слова пра Афанасія Філіповіча // Полымя. 1965. № 12. С. 174–177.

Пригожин, И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 3–19.

Рансимен, С. Великая церковь в пленении: История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. / пер. с англ. Л. А. Герд. СПб., 2006.

Ремпель, Л. И. Искусство Руси и Восток как историко-культурная и художественная проблема // Ремпель, Л. И. Искусство Среднего Востока. М.: Советский художник, 1978. С. 212–255.

Ричка, В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // Jews and Slavs. Vol. 7. Jerusalem–Kyiv, 2000.

Ричка, В. М. Ідея Києва – другого Єрусалима в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. 1998. № 2. С. 72–81.

Ричка, В. М. Київ – другий Єрусалим // Роль столиці у процесах державотворення: Історичний та сучасний аспекты. К., 1996.

Ричка, В. М. «Київ – Другий Єрусалим»: з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі / НАН України; Інститут історії України. К.: Ін-т історії України, 2005.

Рогов, А. И. Фрески Супрасля // Древне-русское искусство. Монументальная живопись XI–XVII вв. / под ред. О. И. Подобедовой. М.: Наука, 1980. С. 343–371.

Россия глазами русского. Чаадаев. Леонтьев. Соловьёв / ред. А. Ф. Замалеев. СПб.: Наука, 1991.

РПЦ: страны Русского мира могут изменить человечество за 10 лет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://newsland.com/news/detail/id/956329. – Дата доступа: 14.05.2012.

Рудницький, С. Українська справа зі становища політичної географії // Рудницький, С. Чому ми хочемо самостійної України? Львів, 1994.

Русина, О. Студії з історії Києва та Київської землі. К.: Ін-т історії України НАН України, 2005.

Русев, Н. Д. Когда пал «Цесарствующий Град»: Молдавия и Московская Русь во второй половине XV в. // Краеугольный камень. Археология, история, искусство России и сопредельных стран. Т. 2. М.: Ломоносовъ, 2010. С. 214–225.

Русские древности в памятниках искусства, издаваемые гр. И. Толстым и Н. Кондаковым. Вын. 6: Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. СПб.: Типография А. Бенке, 1898.

Саверчанка, I. Aurea mediocritas: Кніжна-пісьмовая культура Беларусі. Адраджэнне і ранняе барока. Мінск: Тэхналогія, 1998.

Савич, П. Причинки до правовірності Кирила Лукаріса // Богословія. Львів, 1930. Кн. I. С. 23–41.

Савченко, С. Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI–XVII століть. Дніпропетровськ, 2007.

Сагановіч, Г. Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да канца XVIII ст. Мн.: Энцыклапедыкс, 2001.

Силаев, А. Г. Истоки русской геральдики. М.: Гранд,Фаир-Пресс, 2003.

Силова, С. В. Влияние Византии на культурное развитие и образ жизни горожан (XIV–XVI вв.) // Гарады Беларусі ў кантэксце палітыкі, эканомікі, культуры. Гродна: ГрДУ, 2007. С. 245–250.

Силова, С. В. Влияние византийской южнославянской православной культурной традиции и историографии на процесс формирования исторического сознания белорусского общества в XIV–XV вв. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа: зборнік навуковых артыкулаў. Гродна, 2008. С. 65–73.

Сілава, С. У. Візантыйскі ўплыў на працэс хрысціянізацыі Беларусі (X–XV ст.) // Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа: зборнік навуковых артыкулаў: у 2 ч. Ч. 1. Гродна, 2009. С. 97–107.

Сильвестр, архієп. [проф. С. Гаєвський]. Берестейська унія 1596 року. Вінніпег, 1963.

Синицына, Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.

Скарына і яго эпоха / В. А. Чамярыцкі, В. І. Мялешка, З. Ю. Капыскі [і інш.]; рэд. В. А. Чамярыцкі. Мн.: Навука і тэхніка, 1990.

Скочиляс, І. Євхаристійна еклезіологія єпархіяльних соборів Київської митрополії та інституційна рецепція унійної ідеї у Львівській єпархії наприкінці XVI століття // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreinbung: Versuch einer Zwischenbilanz. Materialien des Internationalen Forschungsgesprachs der Stiftung PRO ORIENTE zur Braster Union Drittes Treffen: Lviv, 21–23 August 2006 und des… / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. Lviv, 2008. S. 236–262.

Смалянчук, А. Навошта Лукашэнку Трашчанок? / [Рэц.:] Трещенок, Я. И. История Беларуси; в 2 ч. Ч. 1. Могилёв: МГУ, 2004. 296 с.; История Беларуси: в 2 ч. Ч. 2 / под ред. Я. И. Трещенка. Могилёв: МГУ, 2005. 310 с. // Arche. 2006. № 3. С. 56–64.

Соболев, Л. В. Князь К.-В. Острожский как лидер «русского народа» Речи Посполитой: автореф. дис. … канд. истор. наук. М., 2002.

Современные теории цивилизаций. Реферативный сборник / ред. М. М. Наринский. М.: ИВИ РАН, 1995.

Соловій, М. М., ЧСВВ. Божественна літургія: Історія – розвиток – пояснення. Львів: Свічадо, 1999.

Сравнительное изучение цивилизаций мира. Сб. ст. / отв. ред. К. В. Хвостова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2000.

Срібний, Ф. Два епізоди з історії боротьби Гедеона Балабана з Львівським брацтвом // Записки НТШ. Т. 117–118. Львів, 1914. С. 207–214.

Станкевіч, А. Выбранае / уклад., прадм. і камент. У. Конана. Мн.: Кнігазбор, 2008.

Стати, В. История Молдовы. Кишинёв: Tipografia Centrală, 2002.

Стати, В. Штефан Великий – воевода Молдовании. Кишинёв, 2004.

Степанюк, В. Государственность молдавского народа: Исторические, политические и правовые аспекты. Кишинёв: Tipografia Centrală, 2006.

Сумароков, П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии 1799 году. С историческим и топографическим описанием всех тех мест. М.: Университетская Типография, 1800.

Сяліцкі, А. А. *Рэканструкцыя* фрэсак Спаскага сабора ў Полацку. Мн.: Навука і тэхніка, 1979.

Тарасбух, Д. Три отрицания. Геополитические перспективы Беларуси и Украины в контексте кризиса России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://hvylya.org/analytics/geopolitics/tri-otritsaniya-geopoliticheskie-perspektivyi-belarusi-i-ukrainyi-v-kontekste-krizisa-rossii.html. – Дата доступа: 12.08.2013.

Терешкович, П. Конструируя прошлое: исторические ресурсы современных национально-государственных идеологий (Украина и Молдова) // Перекрёстки. 2005. № 1–2. С. 5–20.

Терновский, Ф. А. Изучение византийской истории и её тенденциозное приложение в древней Руси. К.: Университетская типография, 1875–1876. Вып. 1–2.

Тесленко, І. А. Боротьба за Остріг: князь Острозький проти острозького старости // Соціум: Альманах соціальної історії. К., 2003. Вип. 3. С. 99–120.

Тесленко, І. А. Інкорпорація підострозьких володінь Луцької єпископії до Острозької волості в останній чверті XVI ст. // Релігія і церква в історії Волині. Зб-к наук. праць / під ред. В. Собчука. Кременець, 2007. С. 46–56.

Тесленко, І. А. Острозька волость у 1565–1608 роках: формування території, структура землеволодінь та механізм управління: автореф. дис. … канд. істор. наук. К., 2006.

Тесленко, І. А. Хто є хто в імперії «старого» князя. «Острозька шляхта» // Соціум: Альманах соціальної історії. Вип. 8. К., 2008. С. 119–133.

Тимошенко, Л. Артикули Берестейської унії 1596 р. // Український історичний журнал. 1996. № 2. С. 15–28.

Тимошенко, Л. Белзька нарада ієрархії руської церкви 1590 року: свідчення джерел та інтерпретації істориків // Белз і Белзька земля. Науковий збірник. Вип. II. Белз, 2006. С. 25–28.

Тимошенко, Л. Берестейська унія 1596 р. Дрогобич: Коло, 2004.

Тимошенко, Л. Берестейська унія Михайла Рагози // Різдво Христове 2000. Статті й матеріали / Інститут релігієзнавства – Філія Львівського музею історії релігії. Львів: Логос, 2001. С. 52–58.

Тимошенко, Л. «Договір латинського і руського духовенства» 1595 р. у контексті русько-польських релігійних стосунків // Брэсцкай царковнай уніі – 400. Матэрыялы Міжнар. навук. канф. / Брэст; БрДУ, 1997. С. 51–55.

Тимошенко, Л. Другий (таємничий) візит Кирила Лукаріса в Україну // Історія релігій в Україні. Матеріали IX Міжнар. конфер., 11–15 травня 1999 р. Кн. II. Львів, 1999. С. 169–172.

Тимошенко, Л. «Жаль намъ души и сумненья вашей милости» (київський митрополит Онисифор Дівочка перед викликами часу) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. X. Дрогобич, 2006. С. 149–165.

Тимошенко, Л. З історії культурних взаємин України у XVII ст. (місія Кирила Лукаріса в Україну в 1600–1601 роки) // Збірник на пошану професора Марка Ґольберга. До 50-річчя наукової діяльності та 80-річчя від дня народження. Дрогобич: Вимір, 2002. С. 294–298.

Тимошенко, Л. Князь В.-К. Острозький і укладення Берестейської унії // Наукові записки. Історичні науки / Національний університет «Острозька академія». Вип. 13: Матеріали Міжнар. навук конф. «Князь Василь-Костянтин Острозький в історії України та Європи», 15–17 жовтня 2008 р. Острог, 2008. С. 105–127.

Тимошенко, Л. Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст.: інтерпретації істориків і свідчення джерел // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Т. XI–XII. Дрогобич, 2008. С. 96–116.

Тимошенко, Л. Невідомий василіянський життєпис митрополита Михайла Рагози // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Історія. Вип. 58. 2001. С. 5–7.

Тимошенко, Л. Нерозгадана загадка Берестейської унії // Історія релігій в Україні. Матеріали VIII Міжнар. круглого столу / Інститут релігієнавства – філія Львівського музею історії релігії. Львів, 1998. С. 264–265.

Тимошенко, Л. Справа про фальшування документів Берестейської унії: нові джерельні матеріали // Дрогобицький краєзнавчий збірник / ДДПІ ім. І. Франка. Вип. IV. Дрогобич, 2000. С. 337–347.

Тимошенко, Л. Ставропігія церковних братств і ґенеза Берестейської унії // Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Zbiór studiów. Lublin, 2005. S. 237–250.

Тимошенко, Л. Угода з Ватиканом чи Польщею? // Пам'ять століть. Історичний науково-популярний та літературний журнал. К., 1996. № 3. С. 113–120.

Тойнби, А. Дж. Постижение истории. Сборник. / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001.

Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс; Рольф, 2002.

Томашівський, С. Українська історія. Нарис I: Старинні і середні віки. Львів: Видавництво «Вчора і нині», 1919.

Торконяк, Р. Скритий скарб української науки XVI століття // Острозька Біблія: Вступи, гравюри, дослідження / опрацюв. та підгот. до друку єромонах архимандрит др. Рафаїл (Роман Торконяк). Львів, 2005. С. 95–97.

Трещенок, Я. И. История Беларуси: в 2 ч. Ч. 1.: Досоветский период: учебн. пособие для вузов. 2-е изд. Могилёв: МГУ им. А. А. Кулешова, 2004.

Турилов, А. А. «Своя античность» в русской книжности конца XIV – первой половины XVI века (к характеристике явления и термина) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 115–116.

Удальцова, З. В. Византийская культура. М.: Наука, 1988.

Удальцова, З. В. К вопросу о генезисе феодализма в Византии // Византийские очерки: Труды сов. учёных к XIV конгрессу византинистов / отв. ред.: З. В. Удальцова, А. П. Каждан; АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики, АН СССР, Ин-т всеобщей истории. М.: Наука, 1971. С. 3–25.

Удальцова, З. В. Проблемы типологии феодализма в Византии // Проблемы социально-экономических формаций (историко-типологические исследования). М.: Наука, 1975. С. 124–157.

Удальцова, З. В., Осипова, К. А. Отличительные черты феодальных отношений в Византии // Византийский временник. Т. 36. М.: АН СССР, 1974. С. 3–30.

Ульяновський, В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. Кн. 1: Середина XV – кінець XVI ст. К.: Либідь, 1994.

Успенский, К. Н. Очерки по истории Византии. Т. 1. М.: Издание Изд. о-ва при историко-филос. фак. Моск. высших женских курсов, 1917.

Успенский, Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. М.: Мысль, 1989.

Федотов, Г. П. Новый град. Сборник статей. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1952.

Феномен Приднестровья. 2-е изд., перераб. и доп. Тирасполь: РИО ПГУ, 2003.

Филюшкин, А. И. Андрей Михайлович Курбский: Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному. СПб., 2007.

Флоря, Б. Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье. Сборник. М., 2007.

Фонкич, Б. Л. Греко-славянские школы в Москве в *XVII веке. М.: Языки славянских* культур, 2009.

Фонкич, Б. Л. Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в. М.: Индрик, 2003.

Франко, І. Студії на полі карпато-руського письменства XVII–XVIII ст. // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. 41. Львів, 1901. С. 29–40.

Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004.

Хабургаев, Г. А. Старославянский язык. М.: Просвещение, 1974.

Хакен, Г. Синергетика. М.: Мир, 1980.

Халем фон, Ф. Историко-правовые аспекты проблемы *Восток–Запад // Вопросы* философии. 2002. № 7. С. 26–51.

Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ.: Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: АСТ, 2003.

Харлампович, К. Западнорусские церковные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1898.

Хвостова, К. В. Византийская цивилизация как историческая парадигма. СПб.: Алетейя, 2009.

Хвостова, К. В. Особенности византийской цивилизации. М.: Наука, 2005.

Хвостова, К. В. Развитие правовых понятий в эпоху Средних веков (методологический и конеретно-исторический аспекты проблемы) // Вопросы философии. 2004. № 1. С. 128–136.

Хвостова, К. В. Социально-экономические процессы в Византии и их понимание византийцами-современниками (XIV–XV вв.). М.: Наука, 1992.

Хозеров, И. М. Белорусское и смоленское зодчество XI–XIII вв. Мн.: Навука і тэхніка, 1994.

Хорошкевич, А. Л. Символы русской государственности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993.

Шевченко, І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. / авторизований пер. з англ. М. Габлевич, під ред. А. Ясіновського. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001.

Шмидт, В. В. Аксио-онтологическое наследие цивилизации: о перспективах бытия *«славяно-русского мира» // Веснік Палескага дзяржаўнага універсітэта. Сер.* грамадскіх і гуманітарных навук. 2008. № 2. С. 15–19.

Шпенглер, О. Закат Европы: в 2 т. Минск: Попурри, 1998–1999.

Шустова, Ю. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586–1788). Источниковедческое исследование. М., 2009.

Шустова, Ю. Э. Типография львовского братства как преемник книгоиздательской традиции Ивана Фёдорова // Фёдоровские чтения, 2003 / отв. ред. Е. Л. Немировский. М.: Наука, 2003. С. 257–276.

Шустова, Ю. Школа Львовского Успенского Ставропигийского братства в конце XVI – начале XVII в.: взаимодействие греко-славянских культурных традиций // Россия и христианский Восток. Вып. II–III. М., 2004. С. 163–185.

Шчакаціхін, М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. Мн.: Навука і тэхніка, 1993 (репринт: Шчакаціхін, М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. Т. I // Дасьледы і матар'ялы для вывучэньня мастацтва. Кн. 1. Менск: Інбелкульт, 1928).

Цвейг, С. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 3 / под общ. ред. Б. Л. Сучкова. М.: Изд-во «Правда», 1963.

Цивилизация. Вып. 1–8. М.: Наука, 1993–2008.

Чернухін, Є. К. Грецька рукописна спадщина в Києві. Історіографія та огляд матеріалів. IV–XX ст. / Ін-т історії України НАН України; Ін-т рукопису Нац. б-ки України ім. В. І. Вернадського; Держ. ком. арх. України. К., 2002.

Чижевський, Д. Іван Вишенський // Чижевський, Д. Філософські твори у чотирьох томах. Т. 2: Між інтелектом і культурою: Дослідження з історії української філософії. К., 2005. С. 131–141.

Чуба, Г. Українські рукописні учительні Євангелія. Дослідження, каталог, описи. К.: Свічадо, 2011.

Чэбан, І. Уплыў даследаванняў М. Шчакаціхіна на развіццё сучаснага мастацтвазнаўства // Беларускае сучаснае мастацтвазнаўства і крытыка: праблемы адаптацыі да новых рэальнасцей: зборнік матэрыялаў навук.-творч. канф. Мінск: Арты-фэкс, 1998. С. 364–372.

Яковенко, Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. 2-ге вид., перер. та розшир. К.: Критика, 2005.

Яковенко, Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К.: Критика, 2002.

Яковенко, Н. Символ «богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640-х років // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей. К., 1995. Т. IV. С. 52–75.

Яременко, П. К. Іван Вишенський. К.: Вища шк., 1982.

Ясіновський, А. Грецька колонія у Венеції в ранньомдерну епоху // Просфонима. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича. Львів, 1998. С. 703–714.

Ясіновський, А. Дерманський переклад «Синтагматіона» Гавриїла Севера: побутування пам'ятки в Україні // Острозька давнина. Львів, 1995. С. 104–106.

Ясіновський, А. Зі спостережень над українським перекладом «Синтагматіона про *сім святих тайн*» Гавриїла Севера // Християнство й українська мова: Матеріали наук. конф., Київ, 5–6 жовтня 2000 р. Львів, 2000. С. 131–136.

Ясіновський, А. Остріг як осередок міжслов'янських культурних взаємин наприкінці 16 – початку 17 ст. // Проблеми слав'янознавства. Вип. 45. Львів, 1993. С. 143–145.

Ясіновський, А. Про венеціансько-острозькі культурні контакти: «Синтагматіон» Гавриїла Севера // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали 1-го українсько-італійського симпозіуму, 13–16 вересня 1994 р. К., Венеція, 1996. С. 556–567.

Ясіновський, А. Роль Острога в культурних взаєминах України із слов'янами і греками // Острозька давнина. Дослідження і матеріали / від. ред. І. Мицько. Львів, 1995. С. 97–106.

Ясіновський, А. «Синтагматион» Гавриила Севера: греческий оригинал и украинский перевод // Славяне и их соседи. Вып. 6: Греческий и славянский мир в средине века и ранне новое время. Сборник статей к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1996. С. 163–168.

Ясіновський, А. Ю. «Синтагматіон про сім святих тайн» Гавриїла Севера в контексті грецько-українських культурних та релігійно-політичних зв'язків кінця 16 – початку 17 століть: автореф. десерт. ... канд. істор. наук. Львів, 2003.

Ясіновський, А. «Синтагматіон» – пам'ятка української перекладної полемічної літератури (Дермань, 1603) // Матеріали IV наук.-краєзнавчої конф. «Остріг на порозі 900-річчя». Остріг, 1993. С. 199–202.

Ясіновський, Ю. Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу / ІУ ім'я І. Крип'якевича НАН України. Львів, 2011.

Almond, G., Verba, S. The Civic Culture. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Babuş, E. Bizanțul, istorie şi spiritualitate. Bucureşti: Ed. Sophia, 2003.

Barbu, D. Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească. Bucureşti: Ed. Nemira, 2003.

Baronas, D. Trys Vilniaus kankiniai. Gyvenimas ir istorija (Istorinė studija ir šaltiniai). Vilnius: Aidai, 2000.

Becker, S. O., Wossmann, L. Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economics History // Munich Discussion Paper. 2007. Nr. 7. S. 1–34, A1–A23.

Bell, D. The Coming of Post-Industrial Society. New York: Basic, 1973.

Bell, D. The Cultural Contradictions of Capitalism. New York: Basic, 1976.

Belmont, R. Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Eglises // Irenikon. 1938. Vol. 15. P. 342–362, 535–553; 1939. Vol. 16. P. 127–138, 237–247.
Bianu, I., Hodos, N. Bibliografia românească veche, 1508–1830. Vol. I. Bucureşti: Editura Academiei Romane,m 1903.
Bizanţ versus Bizanţ: introducere la o dezbatere privind devenirea românească / coord. M. E. Ionescu. Bucureşti: Editura Militară, 2010.
Bobână, Gh. Petru Movilă. Profilul unui destin. Chişinău: Ştiinţa, 1996.
Bobână, Gh. Umanismul în cultura românească din sec. al XVII-lea începutul sec. al XVIII-lea. Chişinău: Epigraf, 2005.
Brückner, A. Kultura, piśmiennictwo, folklore / red.: W. Berbelicki, T. Ulewicz. Warszawa: PWN, 1974.
Camariano, N. Planuirle revoluţionare ale eteriştilor din Bucureşti şi colaborarea lor cu Tudor Vladimirescu // Studii. Revista de istorie. Bucureşti. T. 20, nr. 6. 1967. P. 1163–1175.
Cazacu, M. Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène de la Turcocratie (XVe-XVIe siècles) // Revue d'études roumaines. XIX–XX. 1995–1996. P. 157–181.
Cereteu, I. Cartea românescă veche şi modernă in fondurile de la Chişinău. Chişinău: Tipo Moldova, 2011.
Chodynicki, K. Bałaban Gedeon // Polski Siownik Biograficzny. T. I. Kraków, 1935. S. 249–250.
Cichowski, H. Ks. Stanisław Sokołowski a kościoł wschodni. Studjum z dziejów teologji w Polsce w w. XVI. Lwów: nakładem autora, 1929.
Coleman, J. S. Social Capital in the Creation of Human Capital // American Journal of Sociology. Vol. 94. 1988. P. 95–121.
Condurachi, E., Theodorescu, R. Europa de Est, arie de convergenţă a civilizaţiilor (I) // Revista de istorie. T. 34, nr. 1.
Costrchescu, M. Documente moldoveneşti onainte de Ştefan Mare. Vol. I. Iaşi, 1931.
Czuba, H. Geografia rozprzestrzenienia się ukraińskich rękopiśmiennych ewangeliarzy kaznodziejskich // Kultura książki ziem wschodniego i południowego pogranicza Polski (XVI–XX wiek). Paralele i różnice / red.: J. Gwioździk i E. Różycki. Katowice, 2004. S. 283–292.
Deletant, D. J. Some aspect of the Byzantine Tradition in the Rumanian Principalities // The Slavonic and East European Review. Vol. 59, nr. 1, January. 1981. P. 1–14.
Deutsch, K. W. On Nationalism, World Regions, and the Nature of the West // Mobilization, Center-Periphery Structure, and Nation-building: A Volume in Commemoration of Stein Rokkan / ed. P. Torsvik. Bergen: Universitetsforlaget, 1981. P. 51–93.
Dinastia Cantemireştilor, sec. XVII–XVIII / coord. A. Eşanu. Chişinău: Ştiinţa, 2008.
Dodatek tygodniowy przy Gazecie Lwowskiej. Lwów, 1858.
Dragnev, D. Istorie şi civilizaţie medievală şi modernă timpurie în Ţările Române. Chişinău: Cartdidact, 2012.
Dragnev, E. O capodoperă a miniaturii din Epoca Medievală. De la Elizavetgrad şi manuscrisele grupului Parisinus graecus. Chişinău: Civitas, 2004.
Ducellier, A. Le Drame de Byzance. Idéal et échec d'une société chrétienne. Paris: Hachette, 1994.

Duţu, A. Y-a-t-il une Europe Orthodoxe? // Buletinul Institutlui de Studii Sud-Est Europene. VII. 1997. P. 9–86.
Dziarnovich, A. Dreams about Byzantium. Place of civilization and cultural heritage of Byzantium in the region of Central and Eastern Europe border zone // Crossroads Digest (Vilnius). 2008. Nr. 3.P. 116–139.
Dziarnovič, A. Social Thought in 1960s–1970s' Belarus: History, Nation and Independence // Belarusian Political Science Review. #1 (2011). Kaunas: Vytautas Magnus University Press. P. 69–86.
Elian, A. Moldova şi Bizanţul on secolul al XV-lea, in Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare. Culegere de studii, ongrijită de M. Berza. Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964. P. 97–179.
Elian, A. Moldova şi Bizanţul on secolul al XV-lea, in Bizanţul, Biserica şi cultura românească. Studii şi articole de istorie, Iaşi, ed. Trinitas, 2003.
Eşanu, A. Contribuţii la istoria culturii româneşti (Moldova medievală). Bucureşt: Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997.
Eşanu, A., Eşanu, V. Epoca lui Ştefan cel Mare. Oameni, destine şi fapte. Bucureşti: Editura Institutului Cultural Român, 2004.
Fedalto, G. *Ricerche storiche pozicione* giurdica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei sec. XV e XVI. Firenze, 1967.
Georgescu, V. Al. Bizanţul şi instituţiile romвneşti pвnr la mijlocul secolului al XVIII-lea. Bucureşti, 1980.
Ghervas, S. Réinventer la tradition. Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance. *Paris:* Honoré Champion, 2008 (coll. «Histoire culturelle de l'Europe»).
Gorovei, Ş. S. Un episod din «recuperarea» Bizanţului: prima «opera» a sprtarului Nicolae «Milescu» // Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol». T. XXII. 1985/2. P. 441–460.
Grytten, O. H. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: Entrepreneurship of the Norwegian Puritan Leader Hans Nielsen Hauge // Review of European Studies. 5/1 (2013). P. 31–44.
Grossman, H. The Beginnings of Capitalism and the New Mass Morality // Journal of Classical Sociology. 2006. Vol. 6, n. 2. P. 201–213.
Hadjiantoniou, G. A. Protestant patriarch. The life of Cyril Lucaris (1572–1638) patriarch of Constantinopl. Richmond – Virginia: John Knox Press, 1961.
Halperin, C. J. Kiev and Moscow: An Aspekt of Early Muscovite Thought // Russian History. 1980. Vol. 7. P. 3.
Harrison, L. E. The Central *Liberal Truth: How Politics Can* Change a *Culture* and Save It from Itself. Oxford: Oxford University Press (USA), 2006.
Hayward, J., Barry, B., Brown, A. The British Study of Politics in the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Hofman, G. Griechische Patriarchen und römische Päpste. Patriarch Kyrillos Likaris und die römische Kirche // Orientalia Christiana. R. 1929. T. 15, n. 52. S. 5–46.
Hofman, G., Ruthenica. I. Die Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom // Orientalia Christiana. 1924–1925. Nr. 12. III / 2. S. 142–149.

Ingelhart, R. The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Society. Princeton: Princeton University Press, 1977.
Ionescu, C. Drept constituţional şi instituţii politice. Vol. II. Bucureşti, 1997.
Iorga, N. Acte şi fragmente cu privire la istoria românilor. Vol. II. Bucureşti: Imprimeria statului, 1896.
Iorga, N. Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine. Bucharest: Institute d'Études Bizantines, 1935.
Iorga, N. Bizanţ după Bizanţ. Bucureşti: Editura Enciclopedică Română, 1972.
Ippel, A. Zur weissruthenischen Kunst // Weissruthenien / Hrsg. Walter Jäger. Berlin: Verlag von Karl Curtius, 1919. S. 89–96.
Istoria românilor. Vol. III: Genezele romвneşti / coord.: Ş. Pascu, R. Theodorescu. Bucureşti: Ed. Enciclopedică, 2001.
Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińskiego, 2003.
Kabzińska, I. Człowiek na pograniczu kulturowym // Kwartalnik historii kultury materialnej. Rok LIV, n. 3–4. Warszawa, 2006. S. 271–282.
Kantor, R. The borderland as a national cultural area // Borderland. Culture. Identity. Kraków: Ossolineum, 1996. S. 27–35.
Kempa, T. Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska // Klio. 2002. T. 2. S. 48–100.
Kempa, T. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka a unia brzeska // Czasy Nowożytne. 1997. T. 2. S. 47–63.
Kempa, T. Nieznany listy dotyczące genezy unii brzeskiej (1595/1596) // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 2000. T. XLIV. S. 107–128.
Kempa, T. Wizyty protosyngla Cyryla Lukarysa w Rzeczypospolitej // The Orthodox Church in the Balkans and Poland Connections and Common Tradition / ed. by: A. Mironowicz, U. Pawluczuk, W. Walczak. Białystok, 2007. S. 87–103.
Krumbacher, K. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). München: Beck, 1897.
Legrand, E. Bibliografie hellenique ou description raisonnee des ouvrages publies par des Grecs au dix-septieme siecle. T. 4. Paris: Picard, 1896.
Leustean, L. N. Orthodoxy and political myths in Balkan national identities // National Identities. Vol. 10, n. 4. December 2008. P. 421–432.
Limanowski, B. Dzieje Litwy. Warszawa – Kraków: Towarzystwo wydawnicze w Warszawie, 1916.
Laurent, V. Les études byzantines en Roumanie 1939–1946 // Revue des études byzantines. T. 6. 1948. P. 241–268.
Lovinescu, E. Istoria civilizaţiei române moderne. Vol. 3. Bucureşti: Ed. Ancora, 1924–1925.
Mazal, O. Byzanz und das Abendland : Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1981.
Melnyk, M. Zagadnienia soteorilogiczne widziane w świtle projektu unii Konstantego Ostrogskiego // Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa. T. 4: Katolickie unie kościelne w Ewropie Srodkowej i Wscodniej – idea a rzeczywistość / pod red. St. Stępnia. Przemyśl, 1998. S. 97–142.

Mironowicz, A. Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2003.
Mischevca, V., Zavistanos, P., Principele Constantin Ipsilanti (1760–1816). Chişinău: Chivitas, 1999.
Moroziuk, R. P. Politics of a church union. Montreal, 1983.
Mureşan, D. I. Bizanţ fără Bizanţ? Un bilanţ // Studii şi Materiale de Istorie Medie. 2008. Vol. XXVI. P. 294–295.
Mureşan, D. I. Patriarhia ecumenică şi Ştefan cel Mare. Drumul sinuos de la surse la interpretare // În amintirea lui Alexandru Elian: Omagiere postuma a reputatului istoric si teolog, la zece ani de la trecerea sa in vesnicie / ed. V. Muntean. Timişoara: Arhiepiscopia Timişoarei, 2008. P. 121–130.
Narbutt, O. Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyńsko-słowiańskich. Zagadnienie identyfikacji według kryterium treściowego. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979.
Nistor, I. I. Vechimea aşezărilor româneşti dincolo de Nistru // Academia Română. Memoriile Secţiunii Istorice. Seria III, t. XXI: Imprimeria naţională, Bucureşti, 1939. P. 203–225.
Ostrogorsky, G. History of the Byzantine State. New Bruswick: Rutgers University Press, 1969.
Păcurariu, M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chişinru: Ed. Ştiinţa, 1993.
Pelesch, J. Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den altesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 1. Wien, 1882.
Pilat, L. Ioachim, Teoctist I şi sfвrşitul «perioadei bizantine» // Analele Putnei. I, 2005, 2. P. 73–90.
Pilat, L. Între Roma şi Bizanţ. Societate şi putere în Moldova (secolele XIV–XVI). Iaşi: Editura Universităţi «Al. I. Cuza», 2008.
Pippidi, A. Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI–XVIII. Bucureşti: Ed. Corint, 2001.
Podskalsky, G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrenschaft (1453-1821). München: C. H. Beck, 1988.
Putnam, R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1993.
Runciman, S. The Great Church in Captivity: a study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek War of Independence, Cambridge University Press, 1968.
Runciman, S. Upadek Konstantynopola / przekł. A. Dębnicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1994.
Simonides, D. Jednośċ w różnorodności. Z problematyki kultury pogranicza // Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce / red.: Z. Kłodnicki, H. Rusek. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Uniwersytet Wrocławski, 2003. S. 23–33.
Stănescu, E. Cultura scrisă moldovenească în vremea lui Ştefan cel Mare. Bucureşti: Editura Academiei,1964.
Stradomski, J. Spory o «wiarę grecką» w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków: Scriptum, 2003.

Sunderland, W. Imperial Space: Territorial Thought and Practice in the Eighteenth Century // Burbank, Jane, Hagen, Mark von and Remnev, Anatolyi (eds.). Russian Empire Space, People, Power, 1700–1930. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007. P. 33–66.

Şăineanu, L. Istoria filologiei române, cu o privire retrospectivă asupra ultimelor decenii (1870–1895) : Studii critice, ediţia a 2-a. Bucureşti: Editura Librăriei Socec & Co., 1895.

Tatarkiewicz, W. Historia estetyki. T. II: Estetyka średnowieczna. Wrocław; Warszawa – Kraków: Ossolineum, 1967.

Theodorescu, R. Civilizaţia românilor între medieval şi modern. Vol. I: Orizontul imaginii. Bucureşti: Ed. Meridian, 1987.

Thomson, F. J. Gregory Tsamblak: The Man and The Myths // Slavica Gandensia. 25, 1998. P. 5–149.

Tretiak, J. Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej. Kraków, 1912.

Triandis, H. C. Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism // Nebraska Symposium on Motivation 1989. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990. P. 44–133.

Wilna-Minsk. Altertümer- und Kunstgewerbe-Führer durch die Ausstellung der Zeitung der 10. Armee / Bearbeitet von Uffz. Dr. Ippel. Wilna, 1918.

Wittfogel, K. A. Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power. Yale University Press, 1957.

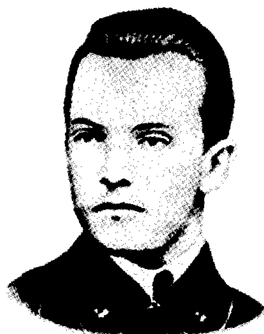
World Development Report 1997: The State in a Changing World. Washington, D.C.: World Bank, 1997.

World Values Survey [Electronic resourse]. – Mode of access: http://www.worldvaluessurvey.org. – Date of access: 25.11.2013.

ПРИЛОЖЕНИЕ.
МАЛАЯ АНТОЛОГИЯ ТЕКСТОВ

Игнат Абдзиралович

ИЗВЕЧНЫЙ ПУТЬ. ОПЫТ БЕЛОРУССКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ



Игнат Абдзиралович/Канчевский (1896–1923), белорусский мыслитель

Игнат Абдзиралович (Ігнат Абдзіраловіч) – творческий псевдоним Игната Канчевского (1896–1923), белорусского поэта, философа, публициста, участника белорусского культурно-просветительного движения. Философское эссе «Извечный путь» («Адвечным шляхам»), впервые изданное небольшим тиражом в 1921 г., долгие годы пролежало в спецхране, пока не нашло своего читателя в конце 1980-х гг.

Публикации: 1) *Адвечным шляхам.* Вільня: Беларускае Выдавецкае Таварыства, 1921; 2) [самиздат]: «*Супольнасьць*», 1989; 3) Адвечным шляхам // *Вобраз – 90*: літ.-крытыч. арт. / уклад. С. Дубавец. Мінск: Мастацкая літаратура, 1990. С. 43–86; 4) *Адвечным шляхам.* Мінск: Навука і тэхніка, 1993; 5) *Адвечным шляхам.* Львоў: Парахвія сьв. Кірылы Тураўскага Беларускай аўтакефальнай праваслаўнай царквы, 2007.

Перевод на русский язык: Абдзиралович, Игнат. Извечный путь // *Нёман.* 1990. № 11. С. 162–179.

Подстрочные замечания сделаны авторами книги. В тесте перевода изменено написание «Белоруссия» на современное «Беларусь».

Время, когда надо грустить
Душою на свежих могилах
Пусто пронёсшихся дней.
Максим Богданович[1]

Посвящается В. И.

Наше время – время всеобщей растерянности, когда возникают высокие, казалось бы, идеалы и тут же исчезают навсегда... То, что раньше казалось чистым и светлым, ежедневно окутывается грязью и пылью быта. Так исчезают высокие идеалы, оставляя после себя отчаяние и безнадёжность. В такие времена одинокая человеческая душа ищет, пересматривая всё то, что казалось ценным, святым и желанным.

I

На белорусскую идею привыкли смотреть, как на нечто слишком уж неясное, неопределённое, не имеющее в себе живого духа, который мог бы дать белорусам право на законное существование среди других народов. В неопределённости белорусской культуры хотят видеть духовную смерть народа, его неспособность выразить свой собственный идеал. Формально мы должны согласиться. Наша культура неопределённа, неясен наш исторический путь. Но можно ли в этом усматривать духовную бедность народа, его неспособность собственной поступью идти к созданию собственных форм жизни? Нет. Обстоятельства говорят о другом. Даже менее способные и сильные народы создали культурно-определённую жизнь. И если белорусский народ не создал выразительной культуры, то лишь потому, что в историческом наследии его – великая трагедия народного духа, пережить которую выпало только двум-трём европейским народам: Беларусь от X в. и до сих пор фактически является полем борьбы двух направлений европейской, точнее арийской, культуры – западного и восточного. Граница этих влияний, разделяя славянство на два лагеря, проходит через Беларусь, Украину и прячется в балканских краях.

Десять веков колебаний свидетельствуют, что белорусы, как украинцы и балканские славяне, не могли решительно присоединиться ни к тому, ни к другому направлению. Мы не стали народом Востока, но не приняли и культуры Западной Европы. За это нас стали называть тёмным, диким народом.

Только по форме мы считались католиками или православными, гражданами Москвы и России или Польши. На самом же деле мы были плохими

[1] Максим Богданович (Максім Багдановіч, 1891–1917) – поэт, один из основателей новой белорусской литературы.

сыновьями и церкви, и костёла, и «ojczyzny», и «отечества». Только худшие, духовно развращённые элементы нашего народа (в прошлом – шляхта, а в последнее время – часть утратившей связь с народом интеллигенции) отошли от белорусских корней, бросая народ на произвол судьбы. И народ остался жить сам по себе: жизнью духовной – с идеалами и убеждениями языческой веры, хозяйственной – с древними орудиями земледелия: сохой, деревянной бороной, цепом и жерновами, в том «вечном бору», о котором так жутко поёт наш белорусский песняр[2].

Но, отказавшись от выгод определённой культуры во всей её полноте, народ сохранил независимость духа. И вот сейчас, когда приближается великий кризис прежних идеалов, когда вся «культура» находится в опасности и готова превратиться в руины, белорусский народ – словно снимают с него вековечные цепи – пробуждается к жизни, к поиску новых идеалов, к созданию новых основ человеческого бытия.

Это правда, что мы мало имеем, это правда, что мы искали на чужих дорогах и, не найдя, либо предавали свой край и шли к чужакам, либо колебались между противоположными направлениями. Но сейчас приходит время, когда богач сделался бедняком и пойдёт на большую дорогу искать вместе с нами, несчастными, новое богатство, новый человеческий идеал. А из глубины веков смотрит на нас Скорина, такой же колеблющийся и ищущий, и, жалея нас, говорит:

«Над холодными волнами Двины я был византийцем Юрием, а в Кракове, куда меня потянуло за европейской наукой латиником Франтишком[3]. А на самом деле я не был ни Юрием, ни Франтишком, а был вольным, независимым духом, которого вы ищете, духом общечеловеческим только в белорусском теле. Ищите же!»

---

2 Песняр (бел.) только условно можно перевести как поэт, на самом деле это слово имеет более возвышенное значение. В данном случае, скорее всего, речь идёт о белорусском поэте Янке Купале (1882–1942).

3 Тут Абдзиралович обыгрывает принятую в его время версию имён белорусского первопечатника Франциска Скорины (1490–1551). В копии и публикации одной из привилегий короля Сигизмунда I Старого перед именем Скорины было поставлено латинское *georgii*, что дало основание некоторым исследователям считать Георгий (Юрий) вторым именем Франциска Скорины. В 1995 г. белорусским историком Георгием Голенченко был выявлен оригинал акта, который свидетельствует, что на самом деле перед именем Франциска Скорины стоит латинское определение *egregium* в значении «отличный, знаменитый» (Галенчанка, Г. Праблемныя дакументы Скарыніяны ў кантэксце рэальнай крытыкі // *480 год беларускага кнігадрукавання*: матэрыялы Трэціх Скарынаўскіх чытанняў. Мінск, 1998. С. 11–12). В Полоцке Франциск Скорина родился, а в Кракове учился в университете.

* * *

Колебание между Востоком и Западом и искренняя неприязнь к тому и к другому являются основной чертой истории белорусского народа. Пример Скорины, о котором до сих пор не известно, кто он был такой, католик или православный, и наверняка, что и тот и другой разом, отражает эту черту, это явление белорусского духа в индивидуальности, в душе нашего первого интеллигента. Эту черту белорусская народная интеллигенция сохранила и до наших времён, и, как увидим, на то есть исторические причины.

В X в. славянство принимает крещение, а вместе с ним много чего из наследия хозяйственного, экономического и духовного устройства Византийско-римской империи. Западные славяне берут латинский образец, восточные – византийский. Белоруссия оказывается между враждебными направлениями. Объективное положение вещей требует принятия новой культуры, но эта культура не создаётся органически, а навязывается не переработанная народным духом. Восточные и западные славяне принимают европейскую культуру с её формальной стороны. Беларусь с этого времени начинает колебаться. Словно Рогнеда[4], взятая в плен князем Владимиром[5], Беларусь принуждена крестить своих детей по восточному образцу, но воспитывает их на старый лад язычниками, в нелюбви к восточному христианству. Кровавая борьба между киевскими и полоцкими (белорусскими) князьями определяет то время белорусской истории и отражается даже в «Слове о полку Игореве», где поётся о великой битве на Немиге, около Менска[6]. Этот же литературный памятник отражает и другую черту тогдашних белорусов: сделавшись христианами, они не забыли о своих старых убеждениях; князь Всеслав Чародей[7] – добрый христианин: он слушает утреню в Полоцке, но оборачивается сивым волком и бежит к киевской Софии на обедню.

Склонность к старой языческой вере сделала то, что в XIII в. Беларусь соединяется с «поганой» ещё Литвой. Должно быть, Знич[8] литовского жреца горел ярче крестов киевского князя и польского короля.

---

4 Рогнеда Рогволодовна (ок. 966 – ок. 1000) – полоцкая княжна, силой взятая в жёны в то время новгородским князем Владимиром после захвата им в 978 г. Полоцка и убийства её близких.

5 Владимир Святославович (ок. 960–1015) – князь Новгородский и Киевский, креститель Руси.

6 Менск – историческое, исконное название Минска.

7 Всеслав Чародей – полоцкий князь Всеслав Брячиславич (ок. 1029–1101).

8 Знич – жертвенный огонь.

Времена Гедимина[9], когда вокруг началось собирание славянских земель: на востоке – Калитой[10], на западе – Локетеком[11], а особенно времена Ольгерда[12] и Витовта[13] доказывают, что белорусский народ имел немалые государственные, организационные способности. Успех Москвы помешал Литве–Беларуси совершить объединение «всея Руси». Византийская культура с её идеей самодержавности помогла Москве создать из частей Руси, финских и татарских земель большое сильное государство. Белорусское колебание и неопределённость сделались в то время роковыми. Невыразительная политика Витовта, его благосклонность к польскому шляхетству, его неопределённое отношение к белорусским князьям и народу привели к тому, что Беларусь утрачивает государственную независимость, а вместе с ней и возможность определить свой культурный облик.

Умирали языческие боги, а новых так и не признал белорусский народ. Пришла Реформация, бросились белорусы искать новое слово, но и новое слово не удовлетворило их. Только старые стены по деревням и местечкам напоминают о том, что в самое сердце Беларуси приходила проповедь Кальвина, но не задержалась, погибла. За нею пришло католичество. И вот случайно, из-за чисто территориального столкновения то с восточной, то с западной культурой, белорусы разделяются на две части, но остаются враждебны к обеим.

С этого времени колебание народного разума и сознания не прекращается. Этому колебанию начинает соответствовать и блуждание по нашему краю государственной границы. То далеко на восток заходит она, а в тех уездах, где теперь забыли о польском господстве, сохранились грамоты и гербы «Господаря Короля его милости славной Жикгимонта[14]», и Владислава[15], и других, то, наоборот, в глубине Литвы вырастает могильный курган «воеводы русского царя» – глубоко в нашей сторонке хозяйничали тогда казацкие сабли.

---

9 Гедимин (ок. 1275–1341) – великий князь Литовский (1316–1341), основатель династии Гедиминовичей.

10 Иван I Данилович Калита (ок. 1283–1340/1341) – князь Московский с 1325 г. (фактически с 1322 г.), великий князь Владимирский (ярлык от хана в 1331 г.), князь Новгородский с 1328 г. по 1337 г.

11 Владислав I Локетек (1260/1261–1333) – король Польши с 20.01.1320 (коронация в Кракове).

12 Ольгерд (ок. 1296–1377) – великий князь Литовский (с 1345 г.).

13 Витовт (ок. 1350–1430) – великий князь Литовский (с 1392 г.).

14 Жигимонт (Сигизмунд) Старый (1467–1548) – великий князь Литовский и король польский (с 1506 г.).

15 Владислав IV Ваза (1595–1648) – король польский и великий князь Литовский (с 1633 г.).

Так плыли века... Вновь, на нашей памяти, пьют воду из Днепра польские кони, а через несколько недель над Бугом и Вислой горят бесчисленные дымные костры и слышна унылая волгарская песня[16].

До нашего времени белорусский народ не препятствует ни восточной, ни западной волне, и они свободно перекатываются над его головой. Утратив в себе вольного язычника, который молился пню, сливался духом с великими силами земли, пел красивые песни, встречая Весну или хороня Купалу, который мог чувствовать вольное дыхание ветра как своё и отдаваться движению собственной души, – утратив всё это, белорус не увидел ничего стоящего и в новом укладе жизни. Влияния Запада и Востока в искажённых, специфически славянских, порой карикатурных выражениях уродовали и калечили душу белоруса, заставляя её убеждаться, что в чужой шкуре всегда плохо, что нужно создать нечто своё, родное, близкое, органичное. Много веков белорусы вели борьбу с чужими, враждебными влияниями за свою душу, и, кажется, настают времена, когда она будет свободной. Жизнь отмежёвывается от старых идеалов и зовёт белорусский народ, униженный и забитый, идти наравне с другими на построение нового общечеловеческого идеала.

В такое время пусть будет нашим поводырём и светочем достославный Скорина, «доктор лекарских наук из славного места Полоцка», который желал исцелять белорусский народ лучами духовного просвещения. Он на себе почувствовал гнёт чужих культур и не признал их своими в сердце своём. Раньше всех понял, что только через развитие личного и народного духа придём мы ко всечеловеческому идеалу, и на мужицкий простой язык перевёл Святую книгу – тогда единственный проблеск всечеловечности.

За ним тянется череда тех, кто искал своего собственного духа, колебался, разочаровывался и погибал.

Не нашёл своей правды великий Адам[17] и погиб на чужбине с болью в сердце; блуждали романтики, в глубине сердца затаив тоску и обиду. Наше поколение должно стать последним под сумрачным знамением Скорины: «И на Востоке и на Западе – ищите!».

Долгие века белорусы стояли на перепутье: один путь был на Запад, второй – на Восток; так наши тропинки, начинаясь вместе, расходились в разные, противоположные стороны.

Правда, определённость обоих культурных типов под влиянием времени сильно расстроилась: восточная жизнь принимает западно-европейские черты и наоборот; теперь трудно говорить о разнице, существовавшей между византизмом и латинизмом, но, во всяком случае, и до сих пор сильно ощущаются культурные особенности обоих типов.

16 Имеются в виду события советско-польской войны 1919–1921 гг.

17 Поэт Адам Мицкевич (1798–1855).

О духовном облике восточных славян сказано много. Наиболее выразительной чертой их характера является склонность ко всему крайнему, определённому, подчёркнутому. Восточный славянин не любит ничего половинчатого, всегда ищет некую общую, монолитную форму, которой и посвящает свою жизнь. Выкованная по византийским образцам, так выросла московская государственность, которой были посвящены все стороны культурной жизни края. Склонность к выразительной консолидирующей форме, к окончательному и безусловному проведению её в жизнь определилась в идее единой политической власти. «Вся власть царю» – этот призыв так близок по своему политическому содержанию к лозунгу современных восточных максималистов: «Вся власть советам», и оба они показывают, что дух здесь не задерживается посредине, что всякую форму нужно провести в наибольшей чистоте.

Коль любить – так без рассудку,
Коль ругнуть – так сгоряча,
Коль рубнуть – так уж сплеча...[18]

Вот как характеризует себя великоросс. Если он не доволен существующим, то его охватывает зуд перевернуть всё кверху дном. Такой чертой отмечена вся деятельность Петра[19], то же видим и в современности. Охватить всю жизнь разом, изменить её в большом и малом, пронизать самые дальние уголки её одной признанной формой, отметая без малейшего сожаления всё непохожее, – идея Востока во всех его политических, социальных и духовных деяниях.

Восточный человек считает, что жизнь должна быть определена, что в ней упрятана некая единая правдивая сущность, которую и нужно определить. Поэтому на Востоке не могут ужиться две противоположные идеи; если на Западе борьба возникает только во времена всеобщего переполоха, и тогда по всей земле идут убийства, горят костры с еретиками и врагами, но потом, успокоившись, враждебные идеи мирно сосуществуют и находят компромисс, согласие – то борьба на Востоке идёт до тех пор, пока не погибнет последний открытый враг. Там компромисса нет, уступки не делаются ни в какой частности. Поэтому на Востоке искони садят в тюрьмы и презирают человека не за деяния, а за то, бреет или не бреет он бороду, так ли, как надо, носит одежду. Все мелочи, все обстоятельства жизни требуют чёткой определённости. У всех должны быть одна внешность, одни убеждения, один взгляд на жизнь. Этим объясняется детская самоуверенность российских коммунистов, что они всю жизнь переделают на один лад. Говорят, что они

[18] Строчки из стихотворения, автор Алексей Толстой (1817–1875).

[19] Царь Пётр I (1672–1725, царь с 1682 г., император с 1721 г.).

считают необходимым создать свою собственную религию, чтобы и в этой области жизнь выглядела единообразно.

* * *

Такая позиция совершенно неприемлема для Запада; его культура, наоборот, вся выросла из борьбы с крайними направлениями, которые хотели охватить жизнь целиком. В Западной Европе не выдержала испытания идея единой религии: католичество не овладело всеми странами, а породило множество протестантских учений, которые далеко разошлись как от своего корня, так и между собой. Не реализовалась идея «Священной Империи», хоть в средние века она была весьма актуальна. Империя рассыпалась на пять-шесть несхожих между собой государственных организмов, разъединённых географически и также порознь идущих в своей культурной жизни.

Такова судьба каждой широкой идеи, которая стремится охватить всю жизнь: её в Западной Европе затрут, укоротят, обтянут тысячами компромиссов. Ещё пример: европейский социализм. Второй Интернационал, разогнанный самой жизнью, теперь ищет себе должностей в канцеляриях капитализма. Вообще, в политической жизни, в противоположность Востоку, где не может погибнуть принцип концентрации власти в одних руках, у царя ли, у класса ли, на Западе вся власть разделена между властвующими классами, никто не имеет полноты власти и никто вовсе не отлучён от неё. Сила экономическая также разделена, и собственности в народном богатстве не лишён даже пролетариат, что совершенно невозможно для забитого, материально бедного восточного пролетариата. Акции российских шахт, а во время войны – и государственных займов, покупали французские пролетарии: кухарки, горничные, швейцары, извозчики; вот почему теперь, после национализации российских шахт и ликвидации долгов, они чувствуют себя обиженными хозяевами российского добра. Английский рабочий, возможно, и не зная о том, пользовался эксплуатацией индуса-земледельца, кафра-скотовода; пользовался прибылью империалистического производства и рынка, чтобы улучшать своё благосостояние: иметь квартиру в 3–4 комнаты, электричество, газовую печь, пианино, мягкую мебель. Так сама жизнь *препятствовала развитию крайностей. Даже такая умеренная идея*, как Лига Наций, родившись в Америке, на европейской почве потерпела катастрофу, потому что казалась излишне радикальной.

Необходимо отметить как интересное явление западной жизни, что разбитое войско сторонников какой-либо идеи здесь не складывает своего оружия, а, проиграв сражение, начинает существовать как заурядный общественный фактор. Мы видим, что после катастрофы католичества оно существует и пользуется у какой-то части общества уважением и поддержкой.

Вообще, враждебные идеи ищут взаимопонимания, идут на соглашение, обещают поддерживать друг дружку.

Из этого происходит некое распыление жизни, существование многих отдельных, ничем не связанных частичек. Мир как личности, так и общества не связан каким-либо объединением. Всё рассыпано, всё поделено, враждебно настроенное живёт вместе, соглашается, не протестует. До той поры, пока нет значительного перевеса, основа западно-европейских отношений – компромисс.

* * *

Мы, белорусы, колебались между двумя культурными типами, не зная, к которому присоединиться. Нам нравились простота, искренность, соответствие внешности внутренней сущности, определяющее человека Востока. Если он добр к кому-либо, то может положить за него свою душу; если он говорит, что любит, то не причинит никакого вреда. Старый пример – киевский князь Святослав[20]: он никогда не использовал хитрость, измену. Идя на врагов, предупреждал их: «Иду на вы».

Эта основополагающая черта Востока нам очень нравилась, но, всматриваясь в жизненные обстоятельства, мы заметили, что провести её в жизнь целиком невозможно. Мы заметили, что, кроме лжи корыстной, может быть ещё ложь святая. Не только ради выгоды и из низких побуждений нельзя называть своих врагов врагами, а из-за фундаментальной неопределённости жизни, когда часто самые простые вещи трудно назвать их собственными именами. Примеры на каждом шагу убеждают нас в этом. Не о каждой вещи можно определённо сказать, любишь её или нет, хорошая она или плохая. Огромное пространство жизни остаётся невыразительным, тёмным, и только с большим усилием это серое можно назвать белым или чёрным.

То, что Запад понял эту правду, нам понравилось и привлекло нас. Западное трезвое чувство, казалось нам, целиком соответствует реальным обстоятельствам жизни. Из этого чувства происходит западно-европейская терпимость к разным направлениям человеческой мысли, к её проявлениям, из этого следует и то личное самочувствие западного европейца, которое своей деликатностью так отличает его от простого и грубого Востока.

Словом, нам нравились искренность и определённость Востока, а с другой стороны – большая объективность и более человечное самочувствие Запада. Жизнь требовала синтеза, гармонии обоих направлений, что, как увидим, оказалось невозможным.

В определённости своих идей, склонности всё доводить до конца, всему придавать одинаковую форму Восток доходит до абсурда. Как частность,

[20] Святослав Игоревич (942–972) – князь Киевский (ок. 945–972).

из этого подхода вышло и то, что Восток не признавал нас как белорусов, а требовал от нас принятия своего, восточного облика, который, по восточному разумению, был обязателен. «Славянские ручьи сольются в русском море»[21] – вот как обосновывалась обязательность обмоскалиться. Отсюда происходит угнетение нашей индивидуальности, отсюда – насильственное желание отнять наш облик. Они не уразумели, что вместе с белорусскостью мы теряем и лучшую часть человечности.

Нашего освобождения, нашего спасения от насилия Востока мы ждали от Запада. Он шёл к нам с приятной улыбкой на розовых устах, и мы исторически познакомились с этим ласковым обликом. Правда, нашим ближайшим Западом были славяне, поляки, и западные влияния приняли у них специфично-славянское выражение, но всё-таки это был Запад. Принцип не только не считать серое чёрным, но и остерегаться белое называть белым был принят и нашими соседями. И глубокий народный исторический опыт научил нас, что если западный человек делает вам приятное, то это не значит, что с его стороны не будет неприятности. Его поцелуй свидетельствует не только о приязни, но и о возможности измены. Таков уж глубокий народный опыт.

Эта черта Запада сильно ощущалась в его отношении к нам. Он принёс нам наилучшие идеи: гуманистические, либеральные, демократические, но рядом с красивыми *словами всегда находилось место для насилия* духовного и экономического, эксплуатации, угнетения, унижения. Красивые слова и дурные дела как-то странно и непонятно для нас уживались в западной жизни.

Восток насиловал нас во имя широких целей: слияния всех славян, объединения пролетариата всего мира. И это отличие не только москалей, а всего Востока вообще, вот ведь даже один хорватский поэт и тот говорит, что хорваты обновят мир, пойдут во главе восстания против «гнилого Запада» и создадут великий всемирный культурный синтез. А Запад не таков. Запад такой ошибки не сделает: ему известна невозможность реализации подобных идей. Но практически отношение к нам Востока и Запада отличается только в частностях: не по существу, а только по количеству, величине. Восток сразу захватывает много, Запад – по своей деликатности – меньше. Ни один европейский империализм не сравнится в своих намерениях и пла-

---

21 Строка из стихотворения русского поэта Александра Пушкина «Клеветникам России» (1831). Стихи обращены к депутатам французской палаты и к французским журналистам, демонстративно выражавшим сочувствие антироссийскому восстанию 1830–1831 гг. на территории бывшей Речи Посполитой и призывавшим к вооружённому вмешательству в военные действия. В самом стихотворении эта строка заканчивается знаком вопроса: «Славянские ль ручьи сольются в русском море? Оно ль иссякнет? вот вопрос».

нах с московским Интернационалом, также и Варшава никогда не зарилась на Москву и Прагу, тогда как Москва совершенно искренне в своём славянофильстве хочет владеть и Прагой, и Варшавой, и Белградом, и Софией.

Зато Запад – великий человек на малые дела, и его способности сильно отдаются на белорусской шее. Польша не верит в своё славянофильское призвание, её мессианизм – на восточный манер, его создатель – белорус по крови Мицкевич. Но для настоящего поляка его мечты – так, красивые слова, а органично понятной и приятной польскому сердцу осталась «idea Jagiełłońska»[22], весьма далёкая от мицкевичевского мессианизма, только искусственно им приукрашенная. Здесь речь не идёт обо всём мире, обо всех славянах, нет – Польша хочет быть «od morza do morza»[23].

И вот происходит насилие над нашими душами, ибо мы случайно оказались также между этими морями. Здесь Запад идёт со всей жестокостью Востока: насилие, угнетение, издевательство, вырывание души белоруса происходит вместе со всеми атрибутами приятного западного облика.

За долгие века гнёта и издевательства над нашей душой мы уразумели, что какую шкуру силой ни набрось человеку, он останется недоволен, ибо всегда захочет перво-наперво быть самим собой, человеком, а не замороженным католиком или православным, выбритым на один манер россиянином или поляком, правоверным буржуем или коммунистом. В эти тесные мизерные рамки не втиснуть великой души человека. Вековой опыт говорит нам, что свободного развития нашего духа не гарантируют ни западная, ни восточная культура, ибо они выступают в формах насильственного, людоедского мессианизма и разница между ними только в названиях, лозунгах, а их давящие цепи – одинаковы для нашего духа.

Нужно искать на других путях...

Чтобы гарантировать нашему народу свободное творчество во всех областях, нужно создать и соответствующие, свои, белорусские формы жизни. Это же совершенно ясно, но в светлом стремлении духовного возрождения таится и большая опасность: как бы вместо чужих мессианизмов не создать своего, собственного, как бы найденные формы новой белорусской жизни не стали для нас самих великой тюрьмой и издевательством. Ибо на примере чужих мессианизмов мы видели, как невыносимо сдавливает жизнь получившая неограниченную власть форма. Из нашего высокого порыва индивидуального и народного возрождения да не создадим гнёта и насилия ни другим, ни самим себе: не должно быть белорусского мессианизма. И в

---

22 Idea Jagiełłońska (польск.) – «Ягеллонская идея». Ягеллоны – династия польских королей, происходящая из Великого Княжества Литовского. Ягеллонская идея предусматривает объединение Центрально-Восточной Европы под эгидою Польши.

23 Od morza do morza (польск.) – «От моря до моря». Имеется в виду Речь Посполитая в исторических границах.

великом и малом, и для своих и чужих он – гнёт, издевательство и смерть. Собственной ценой – миллионами смертей, болезнями, скорбью платили мы чужим мессианизмам. Построим же наше будущее не на этой основе.

Нужно искать на других путях.

Нужно понять, почему современная жизнь соседей приняла такие угнетающие, насилующие, бездушные формы.

II

Современные европейские народы получили свою культуру как наследие античной империи. Самого духа эллино-римских народов они принять не могли; жизненная необходимость выразительной формы в государственности, религии и других сферах бытия заставила их принять римский образец администрации, армии, религии, права, вообще, большинство политических, религиозных, экономических и других бытовых форм.

Римское, а ещё раньше греческое государства погибли от духовного разврата, деморализации. Последняя же была следствием конфликта между личностью и обществом, государством. Своими захватническими устремлениями общество противоречило желаниям личности, борьба личности против давления общества деморализовала и личность, и общество, и они погибли. В соперничестве городов, городских партий и желающих безусловной свободы граждан развалилось эллинское общество. Римская империя, наоборот, задавила, уничтожила личность, расширяя рабство, сковывая гражданское чувство, распространяя приторный шовинизм: «dulce et decorum est pro patria mori»[24]. Так погиб и Рим, выродившись в огромное общество недовольных, возбуждённых рабов. Ни античная мысль, ни античное религиозное чувство проблемы отношений личности и общества не решили, как не решили вопроса об отношениях вечного и смертного, конечного и бесконечного. Эти вопросы вместе с развитыми формами жизни перешли к современным народам.

Варварское неумение справляться со всем множеством и разнообразием жизненных проявлений вызывает склонность к неизменной, выразительной, определённой форме. В такой форме варвары ощутили потребность тогда, когда их социальная жизнь расширилась и укрепилась. Индивидууму не нужна форма. Дух живёт чувством, ему не нужно символов: «дух дышит, где хочет». Только в отношениях с подобными себе, с внешним миром становится необходимой определённость – форма. Закон личной совести заменяется общеобязательной нравственностью, формальным, обычным правом, из которого развиваются все иные формы правовой жизни. Когда варвары столкнулись с развитой эллинской культурой, то сразу на их социальном

[24] «Прекрасно и приятно умереть за отечество» (лат.).

творчестве сильно отразилось античное влияние, но, к сожалению, только с внешней стороны. Сначала бедные варвары совсем не знают духовного наследия древности и только постепенно с ним знакомятся. И это незнание старого духа представляет собой настоящую беду для новой Европы. То, что только теперь понял современный философ Бергсон[25], говорил 25 веков назад Гераклит Тёмный[26]: «Всё движется, всё течет, нельзя два раза войти в одну и ту же реку», а склонность к постоянной одеревеневшей, омертвевшей форме, к неизменным вещам и идеям высмеял в своих комедиях Аристофан[27].

Таким образом, европеец старается осуществить свою склонность к твёрдым формам; Восток пытается взять византийское наследие, несмотря на то, что такой способ душит и губит всё живое; Запад пользуется богатством римской культуры и в своём желании всё установить, определить, упорядочить, хочет зафиксировать изменчивость и текучесть жизни, о которых говорил Гераклит, во множестве неживых, зато твёрдых, приятных европейскому чувству форм. Средние века проходят под знаком установления формы, догмата, подчинения авторитетам.

С эпохой Возрождения начинается протест: в религии – против догмата и форм, в философии и искусстве – против дозволенного и установленного, в политике – против суровых форм людского закрепощения. Последние настроения выливаются в целый ряд восстаний по всей Европе, начиная от восстания в Англии 1381 г.[28] и кончая Крестьянской войной 1525 г.[29]. Появляется учение о самоценности человека, появляется и новый святой – Франциск из Ассизии[30], который говорит в противоположность официальным убеждениям, что сущность человека и его устремления не грешные и гадкие, а добрые и светлые, что не нужно цепей страдания, что жизнь должна быть радостной и красивой.

Возрожденческий протест не осуществился до конца из-за испорченности европейца. Ему снова захотелось твёрдой формы, он не осознал ещё, что каждая такая форма – оковы для жизни. Снова он обращается к классической форме и строит на её основе ложно-классическое искусство, просвещение и нравственность до нового протеста – Французской революции,

25 Анри Бергсон (1859–1941, родился и умер в Париже) – один из наиболее значимых философов XX в., представитель интуитивизма и философии жизни.

26 Гераклит Эфесский (Тёмный) (544–483 гг. до н.э) – древнегреческий философ-досократик.

27 Аристофан (444 до н.э. – между 387 и 380 гг. до н.э., Афины) – древнегреческий комедиограф.

28 Крестьянские восстания в Англии 1381 г. под руководством Уота Тайлера.

29 Крестьянская война в Германии – народное восстание в Центральной Европе, прежде всего, на территории Священной Римской империи в 1524–1526 гг.

30 Франциск Ассизский (1182–1226) – католический святой, учредитель названного его именем нищенствующего ордена.

не уразумев того, что старое отжило, истлело, что нельзя живое помещать во гроб отжившего. На кострах, зажжённых рукой Кальвина[31], гибнет протестующий дух протестантских религий; они, возникшие из возмущения неживой буквой, прячутся в плащ догмата и формы. Снова всё как будто замирает до нового переполоха.

Восток отстаёт приблизительно на два века. И в Москве возникает протест против душегубской формы и разливается Смутным временем, религиозным расколом, Разинским восстанием. Там дело не доходит ни до каких результатов, ибо протест не развивается дальше анархических выпадов. Вместо поиска иных форм Восток со всей своей крайностью отрекается от них вообще, и жизнь, которая не может обойтись без форм, – побеждает.

Возможно, это утверждение звучит немного абстрактно, но совершенно ясно, почти все человеческие беды имеют своей основой несоответствие жизненного содержания тем формам, в которые оно вложено. Все несчастья, как индивидуальные, так и социальные, зависят как раз от того, что формы жизни не служат человеку, а имеют силу владеть им, сдавливая и сдерживая его духовные устремления.

* * *

Формы жизни нам не навязываются, мы сами создаём их, мы сами надевали наши цепи, когда они были необходимы: создали семью, государство, суд, костёл, партию; это создали мы сами; многое уже сдавливает, душит нашу свободу, но созданные однажды формы весьма жизнеспособны. Вместо того чтобы служить человеку в его жизненных потребностях, форма садится ему на шею, начинает управлять человеком, сдавливая своей властью реальную человеческую жизнь.

Борьба духа против воцарившейся внешней формы составляет содержание жизни и её драматизм; нужна текучая, изменчивая, всегда соответствующая жизненным проявлениям форма, а этого – нет.

Форма – результат человеческого творчества, а человек творит любя, он любит плоды своего творчества, желает им вечного существования; в этом – первооснова жизненности и силы формы. Нравственный закон, обычное право, в творении которого принимает участие почти весь народ, всегда имеет печать божественности. Создаются легенды и сказки о том, как Бог спускался на землю и дал людям этот закон. Первый человеческий нравственный кодекс – Десять заповедей – пришёл с громом и молнией от самого Бога, который в облаках сошёл на гору Синай. Так печатью божеского вдохновения народ наделяет каждую обычную форму. В этом её сила, воз-

[31] Жан Кальвин (1509–1564) – французский богослов, реформатор церкви, основатель кальвинизма.

можность властвовать над людьми, угнетать их, даже когда форма утратит свой смысл и потребуется новое.

Вторая основа жизненности и силы формы – корысть. Если человеку или общности существующая форма кажется выгодной, то всегда эгоистические цели одеваются в существующую форму. Так, формой костёла пользовалось духовенство. Идея христианской любви прикрывала самые дурные корыстные намерения: «Кто дарит церкви – тому вечное спасение, кто отнимает у другого и даст церкви – также спасение души, но кто отнимет у церкви, тому – проклятие и вечные муки». Так духовенство восточное и западное пользовалось приверженностью народа к христианству, дабы увеличить собственное достояние. В своё время идея государства сделалась обязательной, необходимой: её реализовали в определённых формах. Теперь же небольшие кучки буржуазии, шляхетства и политических бродяг надрывают горло от любви к отечеству. Дело в том, что форма современного государства с его полицией, насилием и тюрьмами, гарантирует им успех их тёмных дел, и протест против вельможного мошенничества приравнивается к измене отечеству и безжалостно карается. В порывах социального вдохновения рождаются политические партии, а через несколько лет видишь, как горстка способных дельцов манипулирует общественным сознанием, не забывая и о своём кармане.

Чем слабее развита духовность человека, тем больший вес приобретает форма: обычай, догмат, доктрина, непонятный лозунг. Хорошо известна сила обычного права в крестьянских массах, фанатическая религиозность у тёмных, малопросвещённых народов, их склонность к сокровенным религиозным формулам на непонятном языке. На наших глазах вырастала странная сила политических лозунгов, также непонятных, а порой и лишённых смысла, характера как самого реакционного, так и ультрарадикального, которые масса встречала дружными овациями.

Чем душа темнее, тем господство формулы безраздельнее. Наконец, форма превращается в древнего Молоха, в огненное жерло которого матери бросали своих детей. Сколько молохов сохранилось до нашего времени! Сколько им принесено непонятных, ненужных жертв. Психическая приверженность массы, оборотистая агитация – и вновь чрево молохов пожирает лучшие, светлые, молодые силы человечества, уверенные в том, что они гибнут за лучшие идеи человечества, что они приносят свою жизнь на алтарь всемирной правды.

* * *

Власть формы над жизнью накладывает на жизнь свою печать: набирает силу потребность неподвижности и покоя. Постоянство и твёрдость

приятны и необходимы душе, как необходимо ходить по твёрдой земле, а не по вулканической почве.

И вот большинство европейской общественности приобретает идеологию, которую можно назвать духовным мещанством. Оно не считается с изменчивостью и вечной текучестью жизни; вечная потребность меняться, искать новое – слишком кропотливый и беспокойный труд. Отсюда появляется склонность к разного рода авторитетам, пристрастие к писаным законам и конституциям, утверждение доктрин, установление морали; почитание своих и чужих «твёрдых» убеждений, способности человека посвятить им свою жизнь, неглядя на то, соответствуют они его внутреннему убеждению или нет: всё это не даёт труда в каждом случае думать, как нужно поступать и обращаться к собственной совести.

Культура духовного мещанства взрастила две реальные силы: моду и дисциплину. Мода крепко держит жизнь в своей власти: её диктатура начинается от вида одежды и заканчивается на убеждениях человека. Мода заставляет его подчиниться её указаниям, обосновавшись в самом сердце человека. Он начинает стыдиться своей одежды прошлого сезона, боится показаться отсталым в своих убеждениях: религиозных, политических, философских. Мода вызывает психоз, шараханье в протестантство, возвращение в старую веру, вынуждая человека каждый раз оставаться ортодоксом. Мода *заставляет быть социалистом или роялистом* в зависимости от настроения массы. Противиться моде небезопасно, за это можно лишиться головы. Только личности, которые выше масс, отваживаются во время революций и вообще массового психоза оставаться самими собой. Можно ли было рисковать при Третьей империи быть коммунистом, а при коммуне – сторонником империи?[32]

Если не помогает мода, на сцену выходит дисциплина. Последняя должна защищать общепринятые идеалы, беречь существующие основы жизни. Дисциплина, весьма уважаемая в обществе, это способность переломать себя и молчать, принимая то, против чего протестует дух, с чем не соглашается совесть. Дисциплина пронизывает все стороны жизни; она бывает: религиозная, общественная, партийная, моральная, научная; в каждом случае она запрещает человеку поступать по его собственной совести, а только – по установленной форме. Это цепи, которыми сознательно скован человек, дабы он сидел тихо и не рыпался.

Довольство существующим и особенно характерно для духовного мещанства, отсюда происходит инерция и нежелание замены старого новым. Всегда стремление к такой замене рассматривается как проступок, достойный наказания.

[32] Тут очевидно аллюзии на Вторую империю во Франции при Наполеоне III (1852–1870) и Парижскую коммуну (1871).

От духовного мещанства не спасает ни национальность, ни религия, ни класс, ни партия, ни профессии.

Как только идея прячется в оцепенение формы, нет спасения, она дряхлеет, исчезает. Посмотрите, что сталось с христианством и его направлениями, когда оно нриняло форму церкви. Дух его пронал, его нет в современных каменных храмах. Дух национальный всегда сильнее и чище у народов угнетённых. Вместе с началом реализации собственной государственности, с её насилием национальный дух слабеет, а то и вовсе погибает (пример России и Польши).

Казалось, что социалистическое, революционное движение свободно от духовного мещанства. Жизнь убеждает, что – нет, что сама революционная идея, реализованная в формуле, умирает в своей сущности, теряет свою жизненность. Пристрастие к писаным программам, утверждённым доктринам и лозунгам так сильно даже у революционеров, что они сейчас же набрасывают жизни свои формулы и вместо того, чтобы ее развивать, душат её, заворожённые звучанием знакомых лозунгов, не видящие того, что в гробу формул некогда святые идеи захирели, заплесневели, что время прошло и требует нового творчества.

Духовное мещанство было всегда там, где сохранялись святые традиции, святые особы и идеи, насильственное удовлетворение существующим, будто «всё хорошо, лучше не нужно», – а всё это было извечно. В наше время такое мировоззрение сделалось почти всеобщим. Свободное творчество спряталось в научные кабинеты и штудии, а жизнь целиком отдана работе форм для самих форм. Действительно, что делают наши парламенты, правительства, суды, церкви, партии, как не вгоняют жизнь во гроб формы? И каким образом идёт сама работа? – Характерным явлением Европы стала канцелярия. Работа её регламентирована уставами, инструкциями, положениями, и этой же пищей она кормит всех, кто к канцелярии обратится. Втиснуть жизнь в формулу – вот её предназначение. И она с этим справляется весьма усердно. Нужно признать, что не только правительства пользуются канцелярией; её дух проникает туда, где должна была бы трудиться творческая сила: в передовые партии, профессиональные союзы, кооперативы. Дух омертвения висит над всей общественной работой.

* * *

Пора убедиться, что нет форм универсальных, форм, охватывающих всю жизнь и соответствующих ей. Не остановилась человеческая душа ни на одной форме, чудесное течение влечёт её дальше, выше. Пали все формы, желавшие господствовать над человеком, ибо нельзя с чистой совестью посвящать им свою душу. Лежат разбитые и треснувшие у ног человека молохи религии, государства, писаной морали и ещё, и ещё.

Не мёртвые формы, а сам человек – хозяин своей жизни. Он сам создаёт все формы *жизни, они зависимы от человека, а не человек должен оставаться* под мёртвой властью обветшалых форм: религии, морали, законов, общих задач. Пора понять, что жизнь руководит формами, а не наоборот, что сам человек, его великая, родственная солнечным лучам душа, её естественное стремление к свету, красоте, правде – вот содержание жизни, что в настоящей независимой жизни нет места ни идеалам, ни жертвам.

Нужно помнить, что жизнь течёт, что душа человека не стоит на месте, что человек должен устраивать свою жизнь так, как она развивается и протекает. К сожалению, это – не понято и не принято.

Это право угнетают, над ним издеваются со времён, когда горели живые костры Нерона[33] и святой инквизиции и до наших времён пулемета и резиновой палки.

В обеих культурах Европы над жизнью издевается форма: в одной – монолит, в другой – рассыпанная в кристаллы. Бальзамировать же можно только трупы, а не живых. Природа доказывает нам, что единство формы и сущности – необходимое условие жизни. Форма должна быть, без неё живое не может обойтись. Лишь бесконечное, вечное не имеет формы. В форме – сущность материальной жизни. А она течёт, как река, как луч солнца, отражается в каплях росы. Человеческая душа – та же капелька, играющая радугой лучей. Не нужно прятать эту игру в футляры, нужно дать полную возможность сиять бесчисленным богатством цветов. В этом смысл жизни и её красота.

В приспособлении форм жизни к этой изменчивости, текучести, в поиске форм жизни эластичных, текучих, изменчивых – суть будущего, суть индивидуального и социального идеала.

III

До нашего времени целью воспитания было – научить жизни: это значит, дать человеку готовые шаблоны, как действовать в тех или иных случаях. Воспитание стремилось выработать в человеке уважение к признанным истинам, которыми бы руководствовалась человеческая совесть. Существовало и существует убеждение, что есть некий философский камень, помогающий на всех путях, в любых обстоятельствах.

И вот к чему всё это привело: к дешёвому самодовольству, духовному мещанству, стоячему болоту, отсутствию творчества. Конечно, творить каждую минуту труднее, чем потреблять готовое, легче довольствоваться утверждённым образцом, чем искать более подходящего, но радость и счастье жизни зависят как раз от того, приспособлены ли к ней, соответствуют ли

[33] Нерон (37–68) – римский император, символ своеволия и жестокости.

ей те формы, в которые жизнь вкладывается. Здесь не может быть ничего готового, заученного, утверждённого. Здесь не подойдут старые шаблоны – гнетущие, тяжёлые и ненужные.

Истинной основой жизни может быть только творчество. Творчество на каждом шагу: в ежедневных трудах, в семейных отношениях, в общественном движении. Только тогда жизнь не будет сдавливаться формой и человек удовлетворит своё природное стремление быть творцом. Теперь жизнь полна бед, ибо мы не умеем быть творцами. Мы делаем нашу жизнь немилой и себе, и другим, и неподвижный, нетворческий дух господствует в нашей понурой повседневности. Рабы рутины, мы легко склоняемся перед каждым идолом-формой. Лишь немногие люди хотят быть истинными творцами, но заказаны им творческие пути в общественной и личной повседневности, и вся их творческая энергия направляется в вольные долины искусства и науки.

Действительно, что такое искусство? Это, прежде всего, бесконечное, неиссякаемое творение, творение чистой формы. Чем выше искусство, тем выразительнее в нём самостоятельное искание и созидание формы. Содержание всё больше отрывается от жизни, обособляется. Литература переходит в музыку, живопись, в скульптуру; в музыке звук начинает жить самостоятельной жизнью; нас интересует гармония звуков в той форме, какую они принимают в музыкальном произведении. В скульптуре отдельную значимость имеет тело, масса, начинающая под рукой художника жить собственной гармонией, которой нет в реальной жизни.

Искусство даёт нам только пример той творческой жизни, которую должны творить люди.

Что мы далее видим в искусстве. Разве оно когда-либо удовлетворено, разве художник когда-либо склоняет голову перед собственным произведением, разве поклоняется он созданной форме? Нет!..

Произведение закончено, душа выразилась... и – дальше, дальше, непрестанно, неустанно. Для художника нет самоудовлетворения. Если душа выразилась в одном образе, она уже перерастает его, ищет в глубине своего солнечного существа ещё более глубокого, соответствующего своей внутренней правде. Поэтому искусство не имеет своего канона, не имеет утверждённых путей, образцов. Если искусство вступает на такой путь, оно гибнет: так было со всеми примерами художественного академизма. Последний, как признание определённых путей искусства и каких-то обязательных образцов, душит свободный творческий дух и, не создавая ничего нового, наконец гибнет в собственном соку.

Вот так решает вопрос о текучести живой человеческой души и приспособлении к ней формы высшая человеческая порода, наиболее честная порода творцов: неустанным творчеством, отсутствием самодовольства, вечным исканием, вечным стремлением дальше, в глубину жизни.

Вот и мы в нашей повседневной жизни должны стать такими творцами. Осуществили одну форму жизни, а уже в глубине души таится новое, ещё смутное и неопределённое, а уже недовольство, что плохо и то и это. Не заглушайте такого недовольства, ведь действительно не «всё сущее – разумно», верьте голосу вашей совести, желанию изменить, улучшить жизнь. Разумнее улучшать постепенно, каждый день, слушая голос совести, чем в горькие времена революций не мочь сдержать голос обиды и мести.

Пусть не будет для человека ничего неподвижного, святого: ни доктрин, прячущих всю жизнь во гроб определённой формы, ни утверждённой морали на каждый день и час, на каждый вздох. Пусть не будет строгих директив, суть которых далека и непонятна чувству. Пусть не будет «людей в футлярах», убранных золотом, с важными минами и пустых внутри. Ибо всё это сдерживает жизнь, лишает её творчества. Пусть звучит в сердце каждого *старое, как свет, и, как он, правдивое:*

«Всё движется, всё течёт, нельзя два раза войти в одну реку».

* * *

Душа человеческая однажды приходит в мир, чтобы порадоваться его красоте, она единственная в своём роде и одна на своём пути, она навсегда покидает материальный мир. Такая душа человеческая должна жить и творить так, как подсказывает её совесть. Никто не создаст души, не заменит ни одного дня, ни одной минуты её самостоятельной, самоценной жизни. Человеческая душа, пришедшая в мир, чтобы вобрать в себя радость игры солнечных лучей, напоиться их теплом и лаской, должна в полную силу творить, слиться в творческом ритме вселенского дыхания, вселенской гармонии, присутствие которой ощущали астральные души пифагорейцев[34], чтобы потом в жизненном утомлении склониться вновь к лону великой Матери-Материи, Матери-неопределённости, Матери-непочатости, полной сил, полной печали и невысказанного счастья.

Мать-Материя – основа всего сущего. В ней слиты все силы: враждующие и любящие, творящие и разрушающие, но сама она – неопределённость, неизвестность, – только возможность творить, а не само творчество. Она – основа жизни... Как древний бог Ксенофана[35] – комок грязи, где смешаны вода и земля, воздух и огонь – в неопределённости, лишь в возможности и

---

[34] Пифагорейцы – представители религиозно-философского учения, основанного в Древней Греции.

[35] Ксенофан Колофонский (ок. 570 до н.э. – ок. 475 до н.э.) – древнегреческий странствующий поэт и философ, ранний представитель греческого свободомыслия в отношении религии.

желании родиться, стать. Она полна печали, лепета неродившихся детей и зверьков: будто соки жизни бродят в поиске света и своего рождения.

Смотрите, сплывает вековечный туман, разделяясь на тучи, а вот будто тоненькие струйки тянутся ввысь, вверх... рождается первый намёк на жизнь: разделяются свет и мрак, но ещё нет самой жизни, нет творчества. А когда засверкает первая молния, широкой блестящей лентой соединяя высокие, будто невесомые тучи и тёмное туманное лоно Матери-Материи, загремят грозы, потрясая грохотом вечное безмолвие, это – пробудияся, выйдя из лона Матери, Купала[36], это его приветствие своей матери, это – первая ласка своей жене. И в испарине дохнувшего тепла, дождя и света устремляются ввысь первые растения, которым даёт жизнь Мать-Материя, а благословение красою – Отец-Купала, животворный дух, животворная форма... Вот извечная гармония неопределённости-материи, сущности всего живого и творческого духа, дающего всему живому форму.

И мы – из лона Матери-Материи приходим в мир с вечным творческим духом огненного Купалы, чтобы творить формы, чтобы из материнской неопределённости создать нечто «по своему образу и подобию», по образу нашей светлой души. Пусть же то, что мы творим, не делается нашими богами, ибо мы его творим, а не оно нас.

* * *

Если один человек и может найти своё индивидуальное спасение в художественном или научном творчестве, то в сфере социальной дело обстоит не так просто. Социальное творчество сдерживается и делается почти невозможным по двум причинам: некоторыми социальными формами пользуются господствующие классы и искусственно сдерживают их развитие; социальное творчество требует более благоприятных условий, чем творчество индивидуальное. Невозможно вчерашнему рабу сделаться независимым хозяином своей жизни, а вчерашним дворникам – свободными художниками. Слишком трудно воспитать в каждом человеке стремление к общему творчеству, понимание необходимости идти вперёд, а не удовлетворяться существующим.

Поэтому до нашего времени социальное творчество масс идёт не безостановочно, а скачками. Творчество масс должно пересилить инерцию заинтересованных классов, и всегда только через переворот и революцию массы идут к социальному творчеству. Такой путь ненормален, негармоничен и неэкономичен, если учесть потери человеческой силы. Массы должны иметь постоянную возможность творчества, но достигнуть её в современно-

[36] Купала – фольклорный персонаж, олицетворяющий праздник Купалье.

сти нельзя. Близкое прошлое учит нас, что одних революций недостаточно. Гарантировать социальное творчество может только творческая личность, масса творческих личностей. Творчество масс основывается на творчестве единиц. Пример России говорит нам, что революция без индивидуального творчества – это лишь великая смута без конца и просвета.

Получается некий заколдованный круг: для социального творчества нужна творческая личность, а появление этой личности в значительной мере зависит от развития социального творчества.

К сожалению, всё то, что сейчас делается в общественной жизни, имеющей своё наиболее интенсивное выражение в политической работе, весьма далеко от достижения социального творчества, от развития творческой личности. Современное общество, разбитое на классы, хочет осуществить свой социальный идеал политическим путём, то есть захватив в свои руки власть либо имея на неё значительное влияние. Основываясь на каком-то классе, каждая партия вынуждена проводить политику, выгодную этому классу. Партия всегда говорит о «реальной политике», о том, что в политике нет сантиментов, говорит о безусловном «уравновешении» интересов по их действительному общественному весу. Это значит, что дело всегда заканчивается тем, что чей «вес» больший, у кого материальная сила большая, тот всем и заправляет. Правда, каждая партия имеет положительную программу, которая начинается словами о благе всего народа, в которой вспоминается о лучших человеческих идеалах, но о сути хороших слов следует судить по делу.

Что можно сказать о партиях демократических? Перво-наперво, это несоответствие хороших слов и дела, в котором выявляется классовая алчность и всё душащее, насилующее, гнетущее в своих целях духовное мещанство, о котором мы говорили выше. Из-под знамени с хорошими словами «вольные с вольными, равные с равными» выглядывает ненасытное обличье шляхтича. И это понятно, при политике реальной и демократической, которая не хочет ловить журавлей в небе, всегда всё сводится к шкурным классовым интересам, к использованию обязательного и принудительного в государстве. Здесь нельзя и думать о возможности социального творчества.

Корыстно-классовая черта характеризует не только буржуазно-демократические партии, но и социалистические. Признать политическую неспособность социализма тем горше, что до последнего времени социализм был единственной ласточкой, единственной надеждой на возможность лучшего будущего. Социалистические мученики своей кровью, своей безрадостной жертвенной жизнью без просвета и личного счастья создавали, казалось, фундамент солнечного будущего. Первоначальный социализм

Р. Оуэна[37], Ш. Фурье[38], А. Сен-Симона[39], который звали утопическим, был духовно связан с лучшими борцами за человечество – первыми христианами, гуманистами... На их знамёнах стояло: счастье всех, счастье каждого. Так, ещё Филипп Фор в ночь перед февральским восстанием парижского пролетариата (1848 г.)[40], не зная о доктрине Маркса, что путь к социализму идёт через захват политической власти социалистическим пролетариатом, но чувствуя свою крепкую связь с тем Первым, провозгласившим воскресение светоносной человеческой души над тьмой и смертью жизни, писал так: «Боже, прости нам то, что мы не можем идти по Твоему пути мученичества, а встанем завтра на кровавую борьбу».

И многие восставшие стали настоящими мучениками. На кровавом пути социалистического мученичества они мечтали не о захвате власти, не о диктатуре штыка и пулемёта, а об освобождении человеческого духа, о светлой жизни для всех униженных и оскорблённых.

Так было до тех пор, пока социалисты не пошли на политическую работу в буржуазном, классовом государстве. Начиная с Маркса, погасли великие мечты о вольном человеке. Вместо «утопий» выдвинулась «научная» идея захвата политического аппарата, чтобы силой вести массы в социалистический рай. Вдохновенность социализма исчезла, сменилась пустой, буржуазного характера, кровожадной доктриной: Маркс низвёл социализм с «утопического неба» до уровня обычной демократической партии, мечтающей о захвате власти, изменив святому делу человеческого освобождения в пользу достижения классовой победы. Правда, нужно принять во внимание, что здесь идёт речь о классе угнетённом, ограбленном; но каждый, кому известны современные отношения, должен признать, что из вчерашнего раба выходит наилучший рабовладелец. Значит, дело не в том, кто будет ковать кандалы, а кто – носить их, дело в том, чтобы совсем прекратить неволю. Марксисты возразят: мол, в идеале захвата власти и диктатуры есть отсутствие угнетения, ибо господином должны стать все угнетённые, все трудящиеся. На деле выходит не так. Власть всегда остаётся в руках небольшой группы: такова уж сущность власти. Марксизм считает возможным дать власть только пролетариату, ну а крестьянство должно терпеть его, хоть и «трудовую», но диктатуру. Значит, рабы и повелители уже есть; и пример коммунистического опыта России свидетельствует, что трудящиеся пове-

---

[37] Роберт Оуэн (1771–1858) – английский философ, педагог и социалист, один из первых социальных реформаторов.

[38] Франсуа Мари Шарль Фурье (1772–1837) – французский философ и социолог, один из представителей утопического социализма, создатель термина «феминизм».

[39] Анри Сен-Симон (1760–1825) – французский философ, социолог, социальный реформатор, основатель школы утопического социализма.

[40] Французская революция 1848 г. началась 22 февраля.

лители могут быть весьма жестоки и несправедливы к своим трудящимся рабам.

Серьёзно говорить о разнице между социализмом и коммунизмом, конечно, нельзя, у них один стержень – марксизм и доктрина захвата власти. То, что делают московские коммунисты, в надлежащих условиях повторили бы и варшавские социалисты. Разница только в том, что социалисты – более практичные реалисты, а коммунисты – романтики не без детской самоуверенности. Но как одно, так и второе направление желает осуществить диктатуру пролетариата, минуя другие безусловно трудящиеся классы, о последних марксизм всегда говорит с большим тактическим реверансом.

Есть ещё общественные направления, которые зовут себя социалистами, но с марксизмом либо мало имеют общего, либо враждебно к нему настроены. Это те, что признали наследие «утопического» социализма: на Западе – христианские социалисты, на Востоке – народники (эсэры). Белорусские революционные социалисты, имеющие свои корни в народничестве, сильно отклонились в сторону марксизма. Что это – наносное или сущностное – покажет будущее. Эти направления социализма более чувствительны к делу общечеловеческого возрождения, верят в необходимость творческой личности, меньше опираются на классовую почву, ио практически, как и всякая секта, они были охвачены духовным мещанством, застыли в поклонении доктринам и авторитетам и достигли меньшего, чем их ловкие коллеги. Да, этот немарксистский социализм имеет живые корни в почве жизни и омертвел только из-за своего сектантства, узости, духовного мещанства, которое помешало ему выйти на широкий путь.

Так не смогли активные политические партии разрешить дело свободной творческой личности и социального творчества, ибо в идеале каждой было насилие, кандалы, диктатура как для других, так и для себя. Современные партийно-классовые группы и правительства, опирающиеся на такие группы, кончили полным банкротством. Своими силами, не основываясь на всей общественной трудовой массе, а лишь боясь и остерегаясь её, они не смогли осуществить тех лозунгов, которые так щедро обещали своим народам. Все демократические свободы вытоптаны демократическими правительствами, социалистический идеал совсем далёк от осуществления правительствами, которые зовут себя социалистическими. Никто из современных сознательных граждан, если он не получает значительной правительственной помощи, искренне не пойдёт защищать официальные убеждения, никто не пойдёт умирать под звуки демократической марсельезы или социалистического интернационала. Те, кто начинал шумной политической бутафорией, вывернули шубу наизнанку. Их современная гибнущая сила опирается пока на народную темноту и несознательность, на склонность к звучным, непонятным формулам-заклинаниям.

* * *

В последние годы белорусы практически познакомились почти со всеми направлениями политической мысли, и кто бы к нам ни приходил, никто не спрашивал наш трудовой, крестьянский народ, хочет ли он этого; никто не поинтересовался, как он сам надумал построить свою жизнь. Даже возможности говорить, подходит ли нам то, что предлагают непрошеные гости, не было дано белорусскому народу. Лозунги захотели жить и доказывали свою жизненность силой угрозы расстрела, истязанием резиновой палкой, издевательством над каждым проявлением сознательного отношения к своему содержанию. Только застенки Востока и Запада могут рассказать, сколько человеческих жертв понесла Беларусь за самое малое стремление быть сама собою. Трудно в таких обстоятельствах говорить о социальном творчестве, когда к нам приходили с готовыми формулами и заставляли успокоиться на таком прокрустовом ложе. Говорить о социальном творчестве в нашем положении, это – рассказывать непристойные анекдоты в доме покойного.

А жизнь течёт. Всё то, с чем пришли к народу незваные опекуны, превратилось в труху. Главного условия общественной жизни – возможности творить – мы не имеем.

Пережитое и те обстоятельства, которые мы видим вокруг себя, говорят нам, что *гарантировать возможность общественного творчества мы можем только в случае отсутствия перво-наперво чужого принуждения.* Из этого следует вывод о необходимости политической независимости как первого условия для народа быть самим собой. В этом направлении начала работать белорусская политическая мысль. Но нужно отметить, что притязанию на независимость как основу общественного творчества этого творчества и не хватило. Дело независимости только в первое время своей неопределённости имело свой истинный, искренний характер, за что тот период (правительства А. Луцкевича[41]) и можно назвать «утопическим», романтическим. Когда же дело независимости направилось на практический путь современной политической работы, оно оказалось в шпонах политического принуждения, политико-классовой заинтересованности, и народу нечего надеяться, что он использует это дело для своего народного творчества.

Первое белорусское правительство, стоявшее на почве принципиальной независимости, не достигло никаких практических результатов. Первыми попытками «реальной» политики были попытки его последователей.

---

[41] Антон Луцкевич (1884–1942) – белорусский политик и общественный деятель, один из основателей белорусского национального движения в XX в. Инициатор провозглашения независимости Беларуси. С 9 октября 1918 г. по 1920 г. – председатель Совета Министров (народный секретарь) Белорусской Народной Республики.

Так, знаменитая «Наивысшая Рада», или «Директория»[42], хотела сговориться с шляхетским правительством Пилсудского, и конечно, стоя на почве независимости. Директория была фактически близка к тому, чтобы удовлетвориться культурно-национальной автономией, о чём свидетельствует речь в Польском сейме премьера Скульского[43]. Это направление, как мало жизненное, было практически отброшено.

В июле 20 г. группа федералистски настроенной белорусской интеллигенции признала «белорусское советское правительство» – советскую Белоруссию как возможность легальной работы. И эта попытка рассыпалась, не оставив даже никаких следов.

Теперь наиболее реальным путём кажется договор с.-р.-овского[44] правительства с литовцами. Но и здесь, судя по работе Министерства белорусских дел в Литве, лишь слепой не увидит, что литовцы имеют собственные задачи, не похожие на задачи самих белорусов.

На этих кратких замечаниях хотелось задержаться, чтобы показать, что в современных условиях далеко нам ещё до гарантии общественного творчества только путём политической работы. Ясно, что под чужим господством мы, как и другие здоровые народы, обречены на восстание или на дегенерацию. И современная политическая деятельность в направлении независимости, основанная на захвате власти политико-классовыми органами, не может удовлетворить честного человека. Она всё равно не достигнет обеспечения общественной самодеятельности и может вызвать новое отчаяние и неудовлетворённость.

Наши пророки-поэты, должно быть, мечтали о действительно свободной жизни в своих бессмертных творениях:

І будзе ўнукаў панаванне
Там, дзе сягоньня плача дзед...
[И будет внуков господство
Там, где сегодня плачет дед]
(Янка Купала),

об истинной независимости, свободе духа:

Прыйдзе к нам воля сьвятая, чаканая...

---

42 Наивысшая Рада БНР как орган представительной власти БНР создана 14.12.1919 в Минске после раскола Рады БНР. Создатели Наивысшей Рады во главе с Язепам Лёсикам считали возможным сотрудничество с Польшей.

43 Леопольд Скульский (1877–1940) – премьер-министр Польши в декабре 1919 г. – июне 1920 г.

44 Эсеровского.

[Придёт к нам свобода святая, желанная]
(Алесь Гарун),

ибо эти проникновенные слова не могут относиться к куцей политической независимости под благосклонным взглядом симпатичных соседей, или даже к независимости государственной с обязательной диктатурой какого-либо руководящего класса. Ибо нам, гражданам-белорусам, всё равно, кто положит на наш стол своё копыто в лакированной туфле, свой ли шляхтич-пан, или социалистический товарищ, или воцарившийся мужик, – не в этом найдёт своё выражение «свобода святая, желанная»... Не об этом мечтали пророки.

И вот, если человек, достаточно молодой сердцем, верящий, что из жизни можно сделать что-то интересное и ценное, задумывается над современной жизнью, то ему непременно покажется, что выхода нет, что святое и светлое – только обман, а на деле всё пыль и грязь. Где же то мировоззрение активных людей, искренне любящих трудовой народ, для которых его доля – их доли, где же такое мировоззрение, способное удовлетворить честного человека?

Все существующие взгляды на жизнь можно грубо и приблизительно разделить на две части: одни говорят – «всё существующее разумно», другие же – не разумно. Да простит нам Гегель, что мы его формулу используем в таком смысле, как её употребляет общество, а не в точно таком, какой вложил в неё великий философ.

Сторонники того, что «всё существующее разумно», не составляют какой-либо определённой группы, здесь мы найдём направления, принадлежащие к разным человеческим группам. Наиболее выразительный представитель этого направления – официальное христианство, как его толкует духовенство, «Люби ближнего и не рыпайся, ибо ничего не поделаешь... Ни один волос не спадёт с головы по твоей воле... Если видишь несправедливость, это от Бога, так должно быть... Уважай начальников, не ругай богатых, ибо ничего не поможет...». Словно так завещал Тот, словно такой гнилой застой завещал Тот, кто говорил: «Не мир принёс я вам, а меч».

«На моисеевом седалище сели книжники и фарисеи», это же буквально относится к современным проповедникам официального христианства, которые забыли о том, что «и Отцом никого не зовите, ибо один у нас Отец на небе, и учителями не зовитесь, ибо один учитель – Христос». Современные отцы и учителя высосали из пальца то, чему учат народ, и суть великого, бессмертного учения в их устах увяла, высохла, утратила живой дух. Христос сказал, что мы дети Божьи, нам говорят, что мы дети нечистого. Он говорил, что мы должны исполнять волю Отца нашего небесного, современные отцы и наставники – что их волю, ибо свободный творческий дух не от Бога, а от

нечистого. Так отрицается творчество, стремление к свету, а жизнь вгоняется в форму внешней набожности.

А вот как выглядит учение о разумности существующего с другой стороны. Все факты общественной жизни находятся в зависимости от «исторической необходимости». То, что есть, имеет свою историческую основу – такова суть взгляда на жизнь как реформо-социалистов, которых коммунисты зовут социал-предателями, так и каждого, кто хотел что-то создать из жизни и спасовал перед ней. Мы видели светлое происхождение самого социализма, а реформисты говорят: «Вот эти явления жизни – историчны, необходимы, значит, их должен принять даже и социалист». Защищать Отечество нужно, значит, нужна армия. Нужна армия – нужны военные кредиты. Война требует тайны, значит, эти кредиты не подлежат народному контролю. Так реформисты отказываются понемногу от всех целей социализма, утрачивая смысл своего существования.

Результат этого таков, что вместе с разумным начинает существовать и неразумное, и если жизнь принять целиком, то нужно принимать все её стороны. И вот, если вы встречаете человека, соглашающегося с основой существующего (против частностей он может вставать в оппозицию), то вам *ясно, что творческое и живое в нём умерло,* что он способен только на малое, что ему не достигнуть общего и вечного.

Есть второй тип мировоззрения: «всё существующее неразумно». Тогда активность в основательном переустройстве жизни, которой недостаёт предыдущему типу, бросается в другую крайность. «Так дальше жить нельзя», любимое выражение Бакунина[45], и бакунизм является наиболее ярким примером этого ультраактивного мировоззрения.

...мы старый мир разрушим
До основанья... А затем
Мы наш, мы новый мир построим.
Кто был ничем, тот станет всем[46].

Так поют современные активисты – сторонники III Интернационала[47]. Их опыт поставлен. От старой России не осталось и камня на камне. Основа жизни стала новой, но почему же в частностях жизнь так досадно похожа на старую? Почему трудовая повинность похожа на крепостное право, со-

---

[45] Михаил Бакунин (1814–1876) – русский мыслитель, революционер, панславист, анархист, один из идеологов народничества. Идейный оппонент Карла Маркса.

[46] Слова из «Интернационала» – международного коммунистического гимна.

[47] Коммунистический интернационал (Коминтерн, III Интернационал) – международная организация, объединявшая коммунистические партии различных стран в 1919–1943 гг.

временные администраторы – на старых городничих, почему открыто говорят: «Не обманешь – не поедешь», почему в трудовой республике никто буквально не имеет возможности жить от собственного труда, а должен искать нетрудового заработка: в спекуляции, взяточничестве и другом, что запрещено законами? Почему это частности жизни так издеваются над ней, когда изменена сама основа? Есть и у современных коммунистов своего рода реформисты и христианские моралисты, говорящие, что вообще всё хорошо, мешают лишь «маленькие недостатки механизма», что виновата не замена основы, а эти самые детали: вот вам и вечное проявление духовного мещанства.

Дело же, наверное, в том, что на заменённой почве жизни людям не хватает творческой способности создать относительно к новой почве и все детали. Не хватает творческой энергии, и невольно частности возвращаются к старому, превращая жизнь в плохую карикатуру на новое вино в старом мехе или труп, убранный в свадебный наряд.

Этого страшного зрелища испугались наиболее честные коммунисты. После активного выступления в марте этого года немецкой коммунистической партии, творчество которой выразилось в сотнях смертей, взрывах, порче дорог и пр.[48], их бывший вождь Леви[49] отстранился от них, начав гласно рассуждать: «Товарищи, что вы делаете?.. Вы, говорящие об участи и свободе рабочих, бросаете их на смерть, голод и несчастья».

Так говорит и каждый искренний сторонник трудовых масс. «Сама» Клара Цеткин[50] сделала предложение о замене партийной тактики, которая больше похожа на бакунизм, чем на коммунизм...

Оба взгляда на жизнь, как «всё существующее разумно», так и противный, имеют в себе долю правды. Первые говорят о возможности замены целого и потребности работать над деталями. Это правда, ибо человек должен созидать жизнь целиком и в большом и в малом. А потребность творить великое вечное, что кажется невозможным первому мировоззрению, подчёркнута вторым.

Так оба направления сливаются в одно: «всё существующее творческо», это значит, требует творчества, труда, что сущего нет ни разумного, ни неразумного. Пока оно существует, как бы стоит, до тех пор оно неразумно и требует творчества: через творчество оно стремится стать разумным, но по

---

[48] В марте 1921 г. произошли вооружённые выступления коммунистов и социал-демократов в Средней Германии.

[49] Пауль Леви (1883–1930) – глава Коммунистической партии Германии в марте 1919 г. – феврале 1921 г., затем вновь социал-демократ.

[50] Клара Цеткин (1857–1933) – немецкий политик, деятельница немецкого и международного коммунистического движения, одна из основателей Коммунистической партии Германии.

своему свершению сразу же вновь делается неразумным, то есть требует нового творчества. В живом нет ни разумного, ни неразумного, это категории неживого. Жизнь вечно стремится, льётся, течёт. Вечный творческий процесс от неразумного к разумному и вечное недостижение последнего – вот суть жизненного процесса.

IV

Пусть современная общественно-политическая деятельность – банкрот, пусть наиболее распространённые мировоззрения не решают наиболее сущностных вопросов жизни, но выход есть, был всегда, мерцает извечный весенний проблеск: он в постоянном творчестве, безостановочном, неустанном. Ни принуждающее государство, ни современные политические партии, начиная от красносоциалистических и кончая чёрноклерикальными, мечтающие о захвате власти и о беспощадной диктатуре, не воспитают творческого человека. Их будущее – духовная смерть.

Необходимо создание новых социальных объединений, в которых гармонизировалась бы возможность существования свободного независимого индивидуума и плодотворной социальной постепенной работы, не сдержанной алчным эгоизмом индивидуума. Независимая творческая единица в творческом, не скованном индивидуальным эгоизмом товариществе, – идеал будущего. Он был частично осуществлён в прошлом, в малой степени есть и теперь.

Самые первоначальные человеческие общины были построены на основе принуждения. И начальный родовой коммунизм, и семейные коллективы, на которые распалась родовая коммуна, были построены на обязательной принадлежности каждого члена к своему роду или семье. Во внутренних отношениях господствовали старое обычное право и воля старшего как безусловная власть. Трудно было ищущей душе удовлетвориться такими обстоятельствами. Она рвалась на волю, но там её поджидали дикие звери, голод, опасность; в общине – принуждение, не соответствующий желанию труд, издевательства сильных над слабыми. И вот объединяются общинки недовольных и уходят от родного корня. Доисторические времена и ранняя история славян знают множество таких объединений, которые ищут новой жизни, новой участи. Белорусские сябрыны, северо-славянские ватаги, черногорские удружения, чешские задруги то на мелких челнах по рекам и морям, то сухим путём идут на новые места, занимаются промыслами, творя себе жизнь, которая им кажется лучшей. Если «сябру» (другу) что-то не нравится, он волен оставить сябрыну, уйти; если все недовольны, сябрына распадается, и друзья идут искать лучшей участи. Таким образом идёт славянская колонизация, пока тяжёлая рука земской власти не накла-

дывает ярмо на новые колонии и не оплетает их государственным принуждением.

До позднего времени задержалась одна такая община, которая давала возможность дышать другим воздухом украинским и белорусским крестьянам. Это Запорожская Сечь. Отсутствие принуждения к своим членам было главной её чертой, приходил, кто хотел, и уходил, если ему не нравилось. Сечь с оружием в руках защищала право человека на свободу и независимость, но никогда не была разбойным гнездом бездельников и злодеев, как её хотят выставить шляхетские историки. Запорожцы жили трудом, занимались торговлей, ездили чумаковать[51] за солью в Крым, занимались рыбным и звериным промыслом, некоторые даже трудились на пашне и своих хуторах. Но тяга к свободному, непринуждённому существованию вновь гнала их и с правого и с левого берега Днепра в не всегда сытую и благоустроенную Сечь, чтобы здесь они могли дать волю своим индивидуальным желаниям, хоть и были эти желания весьма просты и казались игрой, товариществом и первобытным спортом.

Сейчас существование таких рыцарств-братств невозможно (а жаль!), так как принудительная партийно-классовая государственность на всё накладывает свой штемпель. Но какие-то объединения свободных личностей в непринудительные общины всё-таки есть в тех направлениях жизни, где их запретить нельзя.

Современная кооперация, работающая только в экономическом направлении, является одним из примеров непринудительного объединения. Кому-то такое утверждение может показаться смешным, если принять во внимание современную, тем более краевую кооперацию, которая вся вымазалась в селёдочном соусе и, кажется, больше посвятила свои силы нечистой спекуляции, чем воспитанию свободной личности в свободном обществе. Но на деле выходит так, что кооперация – единственное общественное явление, которое без принуждения объединяет своих членов и не декларирует принуждения для других.

В кооперации, несмотря на её серьёзные жизненные задачи и вес, нет ничего похожего на политическую платформу. Кооперация не имеет определённого идеала, который мог бы сделаться Молохом кооперативного движения, требующим человеческих жертв. Движение кооперации направляется исключительно житейскими потребностями, и никакой предварительной идейности в нём нет. Были попытки создать кооперативный идеал, но закончились они неудачей. Перед существующими идеалами буржуазными и социалистическими кооперация в большинстве своём головы не склоняет. Движение социалистической кооперации, где она подчиняется марксист-

---

[51] Чумаковать – быть чумаком; чумак– украинский торговец или возчик XVI–XIX вв.

скому идеалу, лишь исключение, ещё больше подчёркивающее общее правило.

Кооперация не говорит: «Я имею готовую правду: приходи и бери», она только говорит: «Твори. Создавая – разрушаем». У кооперации нет готовых шаблонов, штампов на каждый случай жизни; если такие штампы появляются, жизнь очень легко, без революций, выбрасывает их в окно.

В своём объединении лиц кооперация не становится обязательной: если тебе по дороге, иди вместе, а нет – иди, куда хочешь. Жизнь так велика и непонятна, что не может быть штампованных, для всех обязательных, путей.

Кооперация не имеет готовых рецептов улучшения жизни. Имея большие экономические задачи, она знает, что своими кооперативами не заместит всей торговли и всего производства. Если есть странные теоретики (Шарль Жид[52]), говорящие, будто кооперация захватит всё экономическое дело в свои руки, то настоящая кооперация отвечает им: «Глупые, можно ли жизни предписывать готовые рецепты».

* * *

Очевидно, что будущее – за уничтожением насилия, за объединением всего общества для удовлетворения его нужд в такие общины, которые похожи на современные кооперативы. Каждый должен быть свободен в своих желаниях. Никаких вынужденных жертв, никаких богов не должно быть. Производство, торговля, просвещение, хозяйственные нужды удовлетворяются свободными объединениями потребителей и производителей.

Те преграды, что кажутся несокрушимыми, упадут вместе с насилием. Такие предрассудки, как частная собственность, представляющая собой камень преткновения буржуазных и социалистических учений, сгинут, как туман под солнцем, когда сгинет принуждение, когда воцарится свободная творческая личность. Принуждением не защитить частную собственность и не уничтожить её. Хороший пример опять же – Россия. Там уничтожена не только собственность на недвижимость, но и сама недвижимость, зато собственность на движимые вещи ещё увеличилась. Ни в одном краю жизнь человека не равняется нескольким фунтам хлеба, а в России это – факт.

Отсутствие принуждения должно пронизать весь общественный быт: политическую, экономическую, нравственную стороны жизни, ибо только

---

[52] Шарль Жид (1847–1932) – французский экономист и историк экономической мысли. Сыграл важную роль в становлении французского кооперативного движения. Проповедовал «кооперативный социализм», полагая, что капиталистическое производство может быть реформировано путём широкого развития потребительских кооперативов.

при этом условии найдёт своё выражение творчество как личности, так и социального целого.

Не сразу возможно всего достичь. Не сразу воспитать творческую личность. Будущее принадлежит ей, но ещё долгие годы «мёртвые будут хоронить своих покойников». И нечеловеческий гнёт, и немилосердные революции, и восстания должно ещё перенести человечество. То, что существует теперь: угнетающее государство, правительства, твёрдые законы, тюрьма, наказание – есть результат человеческого, гражданского нетворчества. Это всё сгинет не под принуждением, будет разрушено не силой, а дальнейшим человеческим творчеством. Ибо если силой уничтожить существующий порядок, то нетворчество современной человеческой массы создаст себе назавтра ещё худшие кандалы, тюрьмы и страдания. Таков опыт всех революций древности и современности.

Те взгляды, которые здесь изложены, многим покажутся анархизмом. От этого ярлыка, как от любой другой определяющей формы, нужно отказаться, ибо он имеет уже свой извращённый смысл: вместо доказательств лучше привести такую русскую частушку:

Анархистик утащил
Полушубок тётки,
Ах, тому ль его учил
Господин Кропоткин?..

Эти эскизы имели целью не проведение каких-либо групповых взглядов, а выяснение той сути жизни, которая существовала от самого начала человечества и делала попытки реализоваться в различных направлениях: эллинской культуре, христианстве, гуманизме, в демократическом и социалистическом движениях, между прочим, и в анархизме, пока все эти движения не умертвила застывшая форма. На пути человеческого творчества всегда вырастала преграда в виде алчущей власти формы. И форма захватывала жизнь, диктовала свои условия. А человеческая душа рвалась из кандалов, хотела упорядочить жизнь так, как подсказывала собственная совесть, хотела идти за своими собственными устремлениями, чувствовала, что не нужно «связывать цепи тяжкие и несносимые и возлагать на плечи людям». И уклонялась от насилующей жизни, искала своего спасения.

И, как освобождение, ещё на заре человечества зазвучали чудесные, вечно прекрасные, вечно живые слова Бога возрождения, Бога воскрешения:

«Приходите ко Мне все иструженные и обиженные и Я успокою вас. Берите ярмо Моё на себя и научитесь от Меня; ибо Я – скромный и смиренный

сердцем, и найдёте покой душам вашим. Ибо ярмо Моё – благо, и ноша Моя легка».

Так в глубине веков нашло своё выражение стремление здоровой человеческой души идти собственным путём к божественному творчеству, сбросив цепи печали и страдания. И теперь пробуждённые к творчеству народные массы, слыша в себе присутствие творческой Вселенской души, со всей решимостью говорят: «Созидая – разрушим».

Вильня, 12 мая 1921 г.

Перевод с белорусского.
Подготовка к публикации Олега Дзярновича

Михайло Грушевский

ИСТОРИЯ УКРАИНЫ – РУСИ



Михайло Грушевский (снимок начала 1930-х гг.)

Михайло Грушевский (Михайло Грушевський, 1866–1934) – украинский историк, общественный и политический деятель, один из лидеров украинского национального движения. Десятитомная «История Украины – Руси» является главным трудом Грушевского как историка, заложившего основы современной украинской исторической школы.

Тут публикуются в переводе на русский язык два фрагмента из раздела IX «Завершение строительства Русского государства: времена Владимира Великого» из первого тома «История Украины – Руси»[53].

53 Грушевськкій, М. С. *Історія України – Руси*: в 11 т., 12 кн. Т. 1: До початку XI віка. К.: Наукова думка, 1994. С. 523–524; 528–529.

Если говорить о распространении христианства, то Владимир[54] поддерживал одновременно и связанные с ним стороны культурной жизни – искусство и книжное образование; и образование, и художественное творчество в Византии, как и на Западе, тогда прежде всего служили религиозным потребностям, и поэтому христианство было заодно ключом, можно сказать, к целой тогдашней цивилизации. Учитывая то положение, которое Владимир занял вообще относительно византийской культуры, трудно сказать, из чего собственно он здесь исходил – или из стремлений к возможно более широкому распространению христианских элементов, или из стремлений к приобщению к самой византийской культуре, основу которой составляло христианство. В том и другом случае результат был бы тот же.

<...>

В первые века своей исторической жизни Украина занимала срединное положение между влияниями ориентальной культуры и византийской – которая, впрочем, и сама была сплавом античных и ориентальных элементов. Во второй половине X в. на Украине происходит неосознанный поворот от Востока к Византии. Торговля и культурные влияния Востока частично ослаблялись сами, частично были подорваны походами русских князей; одновременно Русское государство входило во всё теснейшие связи с Византией – политические и, заодно, культурные. Владимир сознательно и энергично толкнул Русь в этом направлении. Это было как раз тогда, когда культивированная западно-римской культурой Германия подчиняла своему политическому и культурному влиянию западную Славянщину. Русь зато ушла под культурное влияние восточного Рима – Византии. Это было совершенно естественно – Византия была ближе географически, а культура её – и духовная, и материальная – стояла без сравнения выше; это, так сказать, – был горячий ясный день, в то время как над Германией восходила бледная звезда. К тому же византийская культура была ближе и своим содержанием – она же была пропитана не только восточными элементами, к которым Украина привыкла непосредственно, но и славянскими. А предвидеть, что западной культуре суждено было расти, а византийской – угасать, тогда было невозможно. Византия находилась и политически, и культурно в зените своей силы и славы.

Поворот к византийской культуре в тогдашнем положении Руси был вполне естественным. Оценки его относительно позднейших результатов теперешними временами отличаются значительно: одним этот поворот к Византии, а не к Западу представляется совершенно спасительным, другим –

[54] Владимир Святославич (ок. 960–1015) – князь Новгородский (970–988), великий князь Киевский (с 978 г.), креститель Руси (988).

фатальным, что довлело потом над всей дальнейшей судьбой восточно-славяиской культуры. Первый взгляд встречается у российских славянофилов, второй – у сторонников западной культуры и католицизма. Между тем, в самом этом повороте мы не видим ничего ни особенно спасительного, ни фатального. То, что особенной пользы благодаря ему мы не получили, это понятно; но сам по себе этот поворот не был ничем и вредным. Византийская культура сама по себе в любом случае была не худшим основанием для дальнейшего культурного развития, чем культура римско-немецкая; пренебрежительные взгляды на «византийщину» ныне стали в иауке пережитком. Если у восточного славянства эта византийская культура выродилась в византийщину, в этом виновата не она, а те обстоятельства, которые не дали возможности усвоить византийскую культуру во всей глубине и полноте, во всех её благороднейших чертах, а потом не дали этим её позитивным признакам соответственно развиться. Наконец, подчинение византийской культуре не потянуло за собой совсем какой-то исключительности против культуры западной; как мы увидим в соответствующем месте – в дальнейших столетиях Украина, особенно западная, всё больше приближалась к ней, и византийские основы её цивилизации не препятствовали присвоению элементов цивилизации западной.

А с положения исторического процесса достаточно, собственно, уже самой той констатации, что обращение Руси к византийской культуре в её тогдашних обстоятельствах было вполне естественным.

Перевод с украинского Олега Дзярновича

Николае Йорга

ЗАКАТ ВИЗАНТИИ[55]



Николае Йорга (Nicolae Iorga, 1871–1940) – румынский историк, византинист, литературный критик, писатель (снимок конца 1930-х гг.)

Бывший секретарь бояр в Бухаресте[56] и консульства Франции в столице Валахии Ригас Велестинлис, определившись в Вене, опубликовал карту «Путешествий младшего Анахарсиса», как и редчайшие для сегодняшнего дня карты двух [румынских] княжеств, украсив их портретами господарей, был сторонником идеи, которая должна быть

[55] Перевод последней главы книги Iorga, N. *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*, Institute d'Études Bizantines. Bucharest, 1935. P. 241–246.

[56] Amantos, C. *Νέα έγγραφα περί του Ρήγα Βελεστινλή // Memoriile Academiei.* Atena, 1927; то же в журнале *Ελληνικά*, V, (1932). С. 39–60. Он сотрудничал с Георге Пулио (Puliu), македонским румыном, проживавшим в Вене. См. главу, посвящённую Ригасу, в книге Ap. V. Daskalakis, *Τά αίτια καί οί παράγοντες τής ελληνικής επαναστάσεως τοῦ 1821.* Paris, 1927 и *Ελληνικά, ibid.*, XXI, 2–3. С. 170 şi следующие; также Ioan C. Kordatos, *Ῥήγας Φεραῖος καί ή εποχή του.* Atena, 1931. Амантос упоминает и книгу серба Душана Пантелича.

воплощена в первую очередь «детьми эллинов», к которым была обращена его греческая *Марсельеза,* имел в виду революционную акцию подобно той, которая продолжалась во Франции и воплощённую в сотрудничестве всех наций юго-востока Европы. Его проект «демократической Конституции» обращался ко всей Румелии и Анатолии, Архипелагу и румынским государствам, к «Влахобогдании»[57].

Школы в Бухаресте и Яссах до восстания греков имели уже другой характер, чем старые академии времён Константина Брынковяну и Николая Маврокордата: Неофит Дукас, Штефан Комитас и Вениамин Лесбоский, [Константин] Вардалла или [Деметриус де] Гобделас были учениками французских «философов» и почитателями античных авторов.

В момент перехода от византинизма к греческому национализму произошёл, как следствие, возврат к античности, истолкованный в смысле французской литературы XVIII в. Это зафиксировано и имеет свой аналог в румынской литературе – в произведении анакреонтика Атанасия Кристополуса, который будучи учеником Ламброса Фотиадеса, был наставником сынов Александра Мурузи, и только по случаю возвращения этого господаря в османскую столицу он узнал Константинополь, валашский боярин, судья, сотрудник редакции Свода Кодекса своего покровителя Иоанна Караджи (Karatzas), путешествовал по Трансильвании, достигнув города Сибиу, где перевёл работы Секста Эмпирика, и между прочими совершил путешествие до острова Закинф[58], провёл большую часть своей жизни в румынской части Дуная[59]. Спектакли греческого театра во времена валашского господаря Караджи, до 1821 г., были также частью возврата к античности[60].

В действительности Россия, мечтавшая о покорении Византии начиная с времён Екатерины II, крестившей своих племянников именами Александра и Константина, направившая своё внимание на «путях к Византии», была единственной, если не учитывать задуманного Александром Ипсиланти плана по укреплению Османской империи, ставшим греко-турком – кто представлял тогда византийскую идею. Под влиянием духа Петербурга Александр Ипсиланти – сын [валашского] господаря Константина [Ипсиланти], которому Россия доверила руководство двух румынских княжеств,

57 Urechia, V. A. *Istoria Românilor,* VI, p. 797; Iorga, în *Literatură, şi artă română,* IV.

58 См. введение в *Ἀχιλλεῦς* (1803) и Περί Ποιητικῆς в издательстве «Papathomas de Castoria».

59 *Ἐήνικὑν Ἡμερολόγιον,* 1864.

60 Было и влияние неокласициста Альфьери. См.: Iorga, N. *Détails de l'histoire des Roumains au XIX-e siècle // Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine,* III–IV, 1916. С. 283–287; Neofit Duca, *Ἐπιστολαί πρός τινα έν διαφόραις περιστάσεσι,* Egina, 1885 и прекрасное исследование Bănescu, N. *Academia grecească de la Bucureşti şi şcoala lui Gheorghe Lazăr,* în *Anuarul Institutului de Istorie Naţională; Revista istorică,* XII, 1925. С. 45–43 (и про Димитрия Брашовяну).

в ожидании нового господарства Сербии, правитель, ушедший умирать в русском изгнании, – преодолеет дух XVIII в., переданный ему от наставника в Бухаресте и позже знакомый ему по наполеоновским войнам, в которых принимал участие в качестве русского генерала, как и в среде международных центров, сперва в Вене и позже в Петербурге, чтобы попробовать в 1821[61] г. вместе со всеми православными под знамёнами «Феникса» и со взглядами устремлёнными к Константинополю, где Фанар во главе с патриархом должен был преподнести (sic) ему революцию, – возрождение Византии, в пользу одноимённого царя или может в его пользу.

Катастрофа в Константинополе и исполнение смертного приговора патриарха [Григория V п.п.] совпали с восстанием в Морее, как и отказом румын поддержать византийскую авантюру, к которой были абсолютно равнодушны и южные славяне на Балканах.

Тогда Византии после Византии суждено было окончательно угаснуть.

К тому же Александр Ипсиланти – инициатор и руководитель Этерии – не имел ни подготовки, ни средств, для того чтобы возглавить греческое национальное движение. Сын румынки Вэкэреску, последовавшей за ним в изгнание в Россию, этот приближённый двора царицы Елизаветы, постоянный гость венских салонов времён дипломатических приёмов, ставшими традиционными после победы над Наполеоном, и собственник земель в Молдавии; один из его братьев умер в Бухаресте и погребён в монастыре Мэркуца, обновлённом старшим господарем Александром, плиту которого ещё можно разглядеть[62], – не мог иметь программы, основанной на национальной идее. В одной из своих прокламаций он обращается не только к грекам, но и ко всем христианам Балкан, напомнив им, что необходимо поддержать, о [битвах при] Марафоне и Саламине; в другой – обращался к молдаванам, представляя свою общую программу[63]. Александр Маврокордат, второй из лидеров движения, в очках и пристегнутым воротничком, был скорее европейцем, занятым эллинскими воспоминаниями. Так же Негри не отличался ничем от румынской аристократии, всё больше и больше проникнутой французским влиянием, с которым многое было связано.

Символ «Феникса», утверждённый Александром Ипсиланти, всё же означал возрождение Византийской империи. И ввиду этого свершения он обращался к румынским боярам и предводителю крестьянского движения в Валахии Тудору Владимиреску, некоему Мазаньелло с греческим и венским лоском и теми же идеалами, Тудор привлёк балканских лидеров, которые в последующем предали его, перейдя в стан принца фанариота, и в частности

[61] Опечатка исправлена. В оригинале текста указан 1812 г.

[62] Его мать вернулась в Бухарест вместе с Хераклеей, вдовой Димитрия; см. заметку в *Le messager d'Athènes*, июль, 1933.

[63] Kalogéropulos, D. D. // *Ἑλληνικά*, V², (1932). С. 293–305.

одного из них – Иордаки Олимпиот, из Влахо Ливади, родом из валашской семьи арматолов, вовлечённых в восстание сербов и далее в войны России, в которых участвовало множество торговцев-греков, чтобы в конце стать начальником личной охраны господаря Валахии[64], вместе с «македонцами», славянскими «господарами», Хаджи Продан и Македонски.

Необходимо было влияние морейских крестьян, духовенства данной провинции, может даже, и молодых интеллектуалов, получивших образование на разделённом Западе, и толкование филэллинов, пришедших поддержать попытку возрождения Эллады, для помощи движению национального либерализма, целью которого было исчезновение византийской идеи, в момент когда клефты благодаря своей смелости и принесённым жертвам имели право говорить громче интеллектуалов и дипломатов[65].

Перевод с французского Виржилиу Бырлэдяну

---

64 См. Iorga, N. *Iordaki l'Olympiote et Tudor Vladimirescu,* în *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine,* III–IV, 1916. С. 288–302 (и в *Ἡμερολόγιον* de la Paris, 1868).

65 О связях с сербами и арнаутами см.: Taki H. Kandiloros, *Ἡ Φιλική εταιρεία, 1814–1825,* Афины, 1926. С. 366–367, 386–387.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН[1]

Абдзиралович, Игнат (наст. Канчевский, Игнат) – белорусский философ, публицист 5, 262
Августин (Аврелий Агустин) – епископ Гиппонский, святой 65
Аверка, Стефан – витебский летописец 42
Аврелиан – римский император 176
Александр – греческое имя 124
Александр – племянник Екатерины II 300
Александр Добрый / Александр чел Бун – господарь Молдавии 96, 184
Александр Македонский / Великий – македонский царь 100, 166
Александр I – российский император 172
Алмонд, Габриэль – американский политолог 218
Альд Мануций – итальянский гуманист и типограф 61
Амбросий (Амвросий Медиоланский) – епископ Миланский, святой 65
Анахарсис – скиф, античный мудрец 299
Андрей – апостол 27
Андрей – греческое имя 124
Андрей Рублёв – русский иконописец 41
Андроник II Палеолог – византийский император 78, 102
Атанасиус Даббас – патриарх Антиохийский 103
Антим Ивиряну (Анфим Иверский) – грузинский богослов, митрополит Бухареста 103
Антон Селява – греко-католический митрополит Киевский 88
Антонио Поссевино – Поссевино Антонио 64, 74

[1] Включает имена, упоминаемые в основном тексте (без библиографических ссылок). Монархи и церковные иерархи названы в указателе по имени, современные исследователи и лица эпохи Нового времени приведены в указателе по фамилиям. Господари Молдавии и Валахии XIV–XVI вв. указываются по имени; XVII–XVIII вв. – по фамилии. Через косую чёрточку (/) передаются варианты имени, встречаемые в тексте; в круглых скобках указываются другие имена или прозвища этих лиц, важные для их идентификации.

Антоний (Великий Египетский) – аскет 63
Антоний / Кумец – виленский мученик 37
Антоний IV – патриарх Константинопольский 96
Арий – ересиарх 32
Аристотель – древнегреческий философ 14, 50, 232
Аристофан – древнегреческий комедиограф 14, 274
Арсений (Элассонский) – архиепископ Димоникский и Элассонский, ректор Львовской братской школы 67
Артемий – русский церковный деятель и публицист, эмигрант в ВКЛ 88
Аскольд – киевский князь 27
Афанасий / Афанасий Александрийский (Великий) – архиепископ Александрийский, богослов 54
Афанасий III Пателларий (Цареградский) / Афанасиос Петалорос – патриарх Константинопольский 102
Афанасий Филиппович (Берестейский) – игумен, писатель-полемист 46

Бакунин, Михаил – российский революционер 289
Балш – род молдавских бояр 170
Баязид II – турецкий султан 97
Безбородко, Александр – российский государственный деятель 166
Белл, Даниел – американский социолог 210, 240
Беллармино, Роберто – иезуит, кардинал, теолог 64
Бельский, Мартин – польский хронист 36
Бергсон, Анри – французский философ 274
Бердяев, Николай – российский философ 112, 240
Беринда, Памво – украинский книжник 53
Бёмер, Юстус Хеннинг – немецкий правовед 183
Бобровский, Михаил – белорусский историк 7
Богдан I Основатель – господарь Молдавии 178
Богданович, Максим – белорусский поэт 263
Богородица / Одигитрия (тип изображения) 49
Бодуэн (Балдуин, Балдвин) Фландрский – император Латинской империи 11
Бокль, Генри Томас – английский историк 195, 240
Борис (Рогволод) Всеславич – Полоцкий князь 39
Брынковяну, Константин – господарь Валахии 103, 300
Бибиков, Михаил – российский византинист 132, 240
Броневский, Мартин – польский дипломат 87, 316
Буслаев, Фёдор – российский филолог и искусствовед 153
Былина, Янка – белорусский римско-католический священник и литератор 121
Быховец, Александр – белорусский помещик, собиратель древних хроник 42

Вардалла, Константин – греческий просветитель 300
Василий Великий / Кесарийский – архиепископ Кесарийский, богослов, святитель 88
Василий Рогволодович – князь Полоцкой земли 119
Василий I – византийский император 110
Василий II – византийский император 94
Вебер, Макс – немецкий социолог и политический экономист 209, 240

Велестинлис, Ригас (Фереос, Ригас) – представитель греческого Просвещения 299
Венгерский, Андрей – польский евангелический проповедник 89
Вениамин Костаки – митрополит Молдавии 173
Верба, Сидней – американский политолог 218
Вергилий – древнеримский поэт 164
Виолле-ле-Дюк, Эжен Эммануэль – французский искусствовед 152 , 241
Виссарион Никейский – богослов, католический кардинал 36
Витовт – великий князь Литовский 37, 42, 266
Вишенский Иван *см.* Иван Вишенский 54, 59
Виюк-Коялович Альберт – иезуит, историк ВКЛ 39
Владимир / Владимир Святославич / Святой Владимир / Святой Владимир Креститель – великий князь Киевский 76, 297
Владимир Мономах – великий князь Киевский 30, 119
Владимиреску, Тудор – предводитель Валашского восстания 173, 301
Владислав см. Ягайло 44
Владислав I Локетек – король Польши 266
Владислав IV Ваза – король Польский и великий князь Литовский 266
Войшелк – великий князь Литовский 139
Волян, Андрей – кальвинистский проповедник, политический деятель ВКЛ 88
Воронин, Владимир – президент Молдовы 305
Воронин, Николай – российский археолог 144, 196
Всеслав (Брячиславич) Чародей – князь Полоцкий 268
Вэкэреску – мать Ипсиланти Александра Константиновича 301

Габрусь, Тамара – белорусский историк архитектуры 159
Габсбурги – германо-австрийская императорская династия 134, 137
Гавриил Дорофеевич – львовянин, преподаватель Острожской коллегии 64
Гавриил Север – митрополит Филадельфийский (Малая Азия) с резиденцией в Венеции 53, 64, 255
Гальперин, Чарльз – американский историк 31
Гарун, Алесь – белорусский поэт 288
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих – немецкий философ 195, 241, 288
Гедеон Балабан – епископ Галицкий, Львовский и Каменец-Подольский 77, 239
Гедимин – великий князь Литовский 266
Геннадий Константинопольский – патриарх Константинопольский, богослов 54
Геннадий Новгородский – архиепископ Новгородский, создатель первой полной библии в России 59
Геннадий II Схоларий / Схоларий – патриарх Константинопольский, богослов 52
Георге IV – митрополит Молдавии 98
Георгий Амартол – византийский летописец 161
Георгий Каливас – греческий богослов 52
Георгий Конисский – архиепископ Могилёвский, Мстиславский и Оршанский 46, 236
Георгий Паламид – византийский богослов 61
Георгий Победоносец – христианский святой, великомученик 135, 188, 238
Георгий Трапезундский – греческий учёный и философ, итальянский гуманист 52
Гераклит Эфесский (Тёмный) – древнегреческий философ 274
Гербест, Бенедикт – польский иезуит, писатель-полемист 86

Гервас, Стелла – французский историк 172
Гердер, Йоганн Готфрид – немецкий филолог и просветитель 139
Герасим – епископ Смоленский, митрополит Киевский 91
Герман – диакон, посол митрополита Макария 42
Гертруда – польская княжна, великая княгиня Киевская 147
Герцен, Александр – российский публицист и политик 132
Гесиод – древнегреческий поэт 14
Гийу, Андре – французский историк 14, 241
Гоббс, Томас – английский философ 183
Гобделас, Деметриус де – греческий историк 300
Голенченко, Георгий – белорусский историк 43, 89, 242, 264
Голубев, Олег / Голубеў, Алег – белорусский историк 133
Гомер – древнегреческий поэт 14, 164
Грабар, Андре – французский историк искусства 186
Григорий Богослов / Григорий Назианзий – архиепископ Константинополя, богослов, святитель 54, 61
Григорий Нисский – епископ Ниссы, богослов 54, 88
Григорий Палама – христианский мистик, византийский богослов 55, 231
Григорий Синаит – православный святой 55
Григорий Цамблак / Цемивлак – митрополит Киевский 43, 55, 239
Григорий V – патриарх Константинопольский 301
Грондона, Мариано – аргентинский социолог 222, 227, 228
Гроссман, Генрих – польский экономист и историк 220
Грушевский, Михайло – украинский историк 85, 106, 296
Гудзяк, Борис – греко-католический епископ, украинский историк 54, 70, 242
Гуревич, Арон – российский историк 200

Давид Всеславич – князь Полоцкий 119
Дагрон, Жильбер – французский византинист 182
Дамаскин *см.* Иоанн Дамаскин 55, 61, 63, 88
Дамиан – митрополит Молдавии 178
Даниил – игумен, паломник 35, 238
Дапонтес, Константинос – новогреческий поэт, историк 104
Дашкевич, Ярослав – украинский историк 113, 243
Дионис / Деонисеи – старец, посол митрополита Макария 42
Дионисий – архимандрит, посланник патриарха Иеремия II Траноса 56
Дионисий Ареопагит – афинский мыслитель, христианский святой 88
Дионисий Ралли – митрополит Сучавский и Молдавский 61
Дир – киевский князь 27
Дмитриев, Михаил – российский историк 70, 84, 88, 243
Дмитрий – внук Ивана III 181
Дорошевич, Энгельс – белорусский философ 160
Дософтей – митрополит Молдавии 99
Дукас, Неофит – греческий просветитель 300
Дуцу, Александру – румынский историк 91
Дюрер, Альбрехт – немецкий художник 148, 149

Еворовский, Валерий (Евароўскі, Валерый) – белорусский философ 162
Еврипид– древнегреческий драматург 14
Евпраксия *см.* Звенислава Борисовна 34
Евстафий / Круглец – виленский мученик 38
Евстафий Нафанаил – греческий богослов 61
Евтимий (Евфимий) Тырновский – болгарский патриарх, книжник 55, 166
Екатерина II – российская императрица 169
Елена – христианская святая 189
Елена Волошанка – дочь Штефана III Великого, княгиня Тверская 181
Епифаний / Епифаний Кипрский (Саламский) – епископ Кипра, святой 88
Еремия – митрпополит Молдавии 184
Ефросинья Полоцкая – полоцкая княжна, преподобная 33

Жигимонт / Жикгимонт (Сигизмунд) Старый – великий князь Литовский и король Польский 266
Жид, Шарль – французский экономист 293

Загорульский, Эдуард – белорусский археолог 124
Зак, Сымон – кальвинистский пастор, пропагандист реформации в ВКЛ и Малопольше 88
Зарецкий, Иван – виленский печатник 81
Зарецкий, Леонтий – виленский печатник 81
Захарий Копыстенский – архимандрит Киево-Печерского монастыря, церковный писатель 46, 54, 78, 88
Звенислава Борисовна / Евпраксия – полоцкая княжна, монахиня 34
Зигомалас, Иоанн – греческий священник, богослов 52
Зизаний, Лаврентий – православный богослов и педагог 88
Зизаний, Стефан – православный писатель-полемист 76, 236

Иван Вишенский – православный монах, украинский писатель-полемист 54, 59
Иван Дамаскин *см.* Иоанн Дамаскин 55, 61, 63, 88
Иван Рогволодович – князь в Полоцкой земле 119
Иван I Калита – князь Московский 266
Иван III – великий князь Московский 30, 134
Иван IV Грозный – великий князь Московский, царь 57, 181, 237, 245, 253
Иванов, Сергей – российский византинист 134, 244
Игнатий Смолянин – путешественник, писатель 35
Игнатовский, Всеволод / Ігнатоўскі, Усевалад – белорусский историк 117
Иеремия II / Иеремия II Транос – патриарх Константинопольский 51, 60, 77, 110
Изяслав Мстиславич – великий князь Киевский 120
Иисус Христос / Христос 28, 46, 80, 288
Илларион – митрополит Киевский и всея Руси 32
Илья Мораховский – греко-католический епископ, писатель-полемист 88
Инглхарт, Рональд – американский социолог 210, 221, 244
Иннокентий IV – Папа Римский 207
Иоаким – митрополит Молдавии 96
Иоаким (Иоаким I Афинянин) – патриарх Александрийский 102

Иоанн / Нежило – виленский мученик 38
Иоанн Аргиропулос – византийский гуманист 52
Иоанн Дамаскин / Иван Дамаскин – христианский богослов и философ 55, 61, 63, 88
Иоанн Златоуст – архиепископ Константинопольский, богослов, святитель 53, 59, 61, 63
Иоанн Зигомалас *см.* Зигомалас Иоанн 52
Иоанн Листвичник – византийский философ, христианский богослов 54
Иоанн Малала – византийский хронист 161
Иоанн II Палеолог – ошибочное обозначение императора Иоанна VIII Палеолога (*см.*) 99
Иоанн VI Кантакузин – византийский император 170
Иоанн VIII Палеолог – византийский император 135
Иоанн XXIII – Папа Римский 45
Иов Борецкий – митрополит Киевский 64, 101
Иов Княгиницкий – монах, преподаватель Острожской коллегии 62
Иона Протасович (Протасович-Островский) – митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси 81
Иосиф – митрополит Молдавский (Сучавский) 96, 100, 184
Иосиф Вельямин Рутский – греко-католический Киевский, Галицкий и всея Руси, богослов 88
Иосиф Вриенний – иеромонах, византийский проповедник 52, 65
Иосиф II – австрийский император 166
Ипатий Поцей / Потей / Потий – митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси 88
Иппель, Альберт (Ippel, Albert / Іппэль, Альбэрт) – немецкий искусствовед 143
Ипсиланти (Ипсилантис), Александр (Александрос) (Старший) – господарь Валахии и Молдавии 103, 300
Ипсиланти, Александр Константинович – руководитель Греческой революции, российский генерал 173
Ипсиланти, Константин – господарь Молдавии и Валахии 179
Ипсилантис, Афанасиос – греческий историк 104
Исаак – князь (господарь) Феодора 189
Исаакий Борискович – игумен Дерманского монастыря 62
Исаевич, Ярослав – украинский историк 61, 84
Исайя Копинский – митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси 101
Исафь – старец, посол патриарха Нифонта 42
Иосафат Кунцевич – греко-католический архиепископ Полоцкий 88

Йорга, Николае / Iorga, Nicolae – румынский историк 90, 93, 174, 299

Кавка, Алексей – белорусский филолог 127
Какавелла, Иеремия – греческий священник, эллинист 102
Калист / Каллист I – патриарх Константинопольский 37, 64
Калита *см.* Иван I Калита 266
Кальвин, Жан – французский богослов, реформатор церкви 266, 275
Кананэу – род молдавских бояр 170
Кантакузино – род молдавских бояр 99
Кантакузино, Думитрашку – господарь Молдавии 99

Кантакузино, Шербан – господарь Валахии 103
Кантакузины – аристократический род, династия византийских императоров 101
Кантемир, Антиох – сын господаря Кантемира Димитрие (*см.*), русский поэт 102
Кантемир, Димитрие – господарь Молдавии 99, 171, 179
Канчевский, Игнат *см.* Абдзиралович, Игнат 6, 261
Каподистрия, Иоан – министр иностранных дел России 173
Караджи (Karatzas), Иоана – господарь Валахии 300
Карл Великий – германский (франкский) император 131
Карпович, Леонтий – архимандрит Виленский, православный публицист и богослов 88
Карташёв, Антон – российский историк церкви, обер-прокурор Священного Синода 180
Кассо, Лев (Леон) – российский правовед 174
Кастриоти – албанский княжеский род 136
Киминитис, Севастос – богослов, директор Константинопольской академии 103
Киприан – архидиакон Острожский 62, 65
Киприан (Цамблак) – митрополит Киевский (Литовский) 35, 39, 40, 55
Кирилл – просветитель славян 126
Кирилл – архиепископ (патриарх) Иерусалимский, святитель 88
Кирилл / Кирилл Александрийский – византийский богослов 65
Кирилл Иерусалимский – епископ Иерусалимский, аскет 88
Кирилл Лукарис – протосинкелл, архимандрит, патриарх Александрийский и Константинопольский 77, 101
Кирилл Терлецкий – епископ Луцкий и Острожский 82
Кирилл Туровский – епископ Туровский, книжник 33
Клавдий Птолемей – эллинистический астроном и географ 177
Кленарди (Кленар Николя) – фламандский гуманист, грамматик 67
Кнобельсдорф, Фридрих фон (Friedrich Wilhelm Ernst Freiherr von Knobelsdorff) – прусский посол в Константинополе 170
Козьма-грек – епископ Полоцкий 33
Комитас, Штефан – греческий просветитель 300
Комненос, Дионисос – греческий клирик 102
Комнины – императорская династия Византии 15, 35, 146
Кондаков, Никодим – российский искусствовед 153
Конон, Владимир (Конан, Уладзімір) – белорусский философ 160
Константин – племянник Екатерины II 300
Константин I Великий / Флавий Валерий Аврелий Константин – римский император, равноапостольный 12, 28
Константин IX Мономах – византийский император 30
Конт, Огюст – французский философ 195
Коротаев, Андрей – российский демограф и социолог 220
Косов Сильвестр *см.* Сильвестр Косов 88
Косьма (Козьма) Индикоплов – византийский космограф 13
Кравцевич, Александр / Краўцэвіч, Аляксандр – белорусский историк 127
Кропоткин, Пётр – российский революционер 294
Кревза Лев *см.* Лев Кревза 88
Кристополус, Атанасий – румынский поэт 300

Круглец *см.* Евстафий 38
Крузий, Мартин – немецкий лютеранин, эллинист 64
Ксенофан Колофонский – древнегреческий поэт и философ 281
Кудрявцев, Михаил – российский историк архитектуры 156
Кумец *см.* Антоний 38
Кунцевич Иосафат *см.* Иосафат Кунцевич 88
Купала, Янка – белорусский поэт 282, 287
Курбский, Андрей – князя, российский полководец, писатель и эмигрант 57

Лавыш, Кристина – белорусский искусствовед 142, 151
Лазарь Богша – полоцкий мастер-ювелир 3, 34
Лазука, Борис (Лазука, Барыс) – белорусский искусствовед 150
Лакотко, Александр (Лакотка, Аляксандр) – белорусский искусствовед 154
Ласкарис, Константин – византийский учёный, грамматик, гуманист 67
Ластовский, Вацлав / Власт / Ластоўскі, Вацлаў – белорусский историк и публицист 115
Лашч, Мартин – иезуит, полемист 88
Лев Кревза (Ржевуский) – греко-католический архиепископ Смоленский, писатель-полемист 88
Лев III Исавр – византийский император 110
Леви, Пауль – немецкий революционер 290
Лесбосский, Вениамин – греческий просветитель 300
Леонтьев, Константин – российский философ 131
Лёсик, Язеп – белорусский языковед и политический деятель 287
Лигарид, Пантелеймон (Паисиос) – греческий клирик 102
Лимановский, Болеслав – польский историк и социолог 127
Липинский, Вячеслав – украинский историк 111
Лихачёв, Дмитрий – российский филолог 24, 163
Локетек *см.* Владислав I Локетек 266
Лотман, Юрий – российско-эстонский семиотик 23, 151
Лука – евангелист 34
Лука – патриарх Константинопольский 34
Лупу, Василе – господарь Молдавии 102, 179
Луцкевич, Антон – белорусский политик и общественный деятель 286
Лучинский, Пётр – президент Молдовы 99
Лысяк-Рудницкий, Иван – украинский мыслитель 112
Людовик IV – король Западно-Франкского королевства (Франции) 169

Маврокордат, Александр II – господарь Молдавии 170
Магомет (Мухаммед) – пророк ислама 80
Мазаньелло – предводитель восстания в Неаполе 301
Майхрович, Альфред (Майхровіч, Альфрэд) – белорусский философ 162, 200
Макарий – митрополит Киевский 42
Макарий – епископ Романа, молдавский летописец 100
Максим Грек – греческий и русский писатель и переводчик 52
Максим Исповедник – христианский богослов и философ 54, 63
Малков, Артемий – российский математик 220

Мануил-грек – епископ Смоленский 33
Мануил Калекас – византийский богослов 65
Мануил Коринфянин – византийский богослов 52
Мануил I Комнин – византийский император 34
Мануил II Палеолог – византийский император 35
Марини, Маттео – итальянский социолог и экономист 222
Мария Антиохийская – византийская императрица 34
Мария Мангупская (Палеологиня) – жена господаря Штефана Великого (*см.*) 98, 189
Мария Ярославна – княгиня, жена Ольгерда 37
Маркс, Карл – немецкий философ и социолог 208, 284
Матея (Матей) Властарес – византийский юрист 100
Матфей Деварис – греческий книжник 52
Матфей Камариот – византийский богослов 52
Мацаль, Отто – австрийский византинист 132
Мейендорф, Иоанн – протоирей, историк церкви 40, 202
Меланхтон, Филипп – немецкий гуманист, лютеранский теолог 67
Мелетиос – архиепископ Афин 102
Мелетий – епископ Молдавский 96
Мелетий Пигас – патриарх Александрийский 55, 62, 77
Мельников, Алексей – белорусский филолог 33
Менгли-Гирей – крымский хан 30
Мефодий – просветитель славян 112, 116
Мехмед II – турецкий султан 97
Милеску-Спэтару (Спафария), Николае – молдавский книжник, российский дипломат 179
Мина – монах, старшина Львовского братства, печатник 82
Миндовг – король Литвы 139
Михаил – архангел 186
Михаил – митрополит Киевский 80
Михаил – слуга Ефросиньи Полоцкой 34
Михаил Рагоза – митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси 57, 66
Михаил Триволис *см.* Максим Грек 52
Михаил VIII Палеолог – византийский император 36, 59
Мицкевич, Адам – польский поэт 267
Молох – семитское божество 276, 292
Мономах *см.* Константин IX Мономах 30
Мораховский, Илья *см.* Илья Мораховский 88
Морозова, Светлана / Марозава, Святлана – белорусский историк 69, 138
Мурузи, Александр – господарь Молдавии 300
Мусурос, Маркос – греко-итальянский гуманист, филолог 52
Мстислав Владимирович / Мстислав – великий князь Киевский 119
Мэкэреску – род молдавских бояр 170
Мельник, Марек – польский историк 73

Назианзий Григорий *см.* Григорий Богослов 54
Наполеон – император Франции 17, 54, 174, 277, 301
Негри, Александр – молдавский придворный, российский дипломат 301

Нежило *см.* Иоанн 38
Немысловский, Ян Лициний – протестантский проповедник и педагог 88
Нерон – римский император 279
Нестор – священник, духовник Марии Ярославны (*см.*) 37
Нестор Козьменич – протопоп Гродненский 82
Никифор / Никифор Парасхес (Кантакуэин) – протосинкел, архидиакон, председатель Берестейского церковного собора 1596 г. 57
Никифор Каллист Ксантопул – греческий богослов, историк, поэт 64
Никифор Тур – архимандрит Киево-Печерский 82
Николай Маврокордат – господарь Молдавии и Валахии 300
Николай V – Папа Римский 86
Нил Кавасилас – митрополит Салоник, богослов 64
Нил Синайский (Постник) – христианский аскет, богослов 54
Нифонт – епископ Новгородский 33
Нифонт I – патриарх Константинопольский, святитель 42

Оболенский, Дмитрий – английский византинист 24, 93, 126, 133
Олимпиот, Иордаки (Олимпиос, Георгакис) – греческий военачальник 302
Ольга – княгиня Киевская 28
Ольгерд – великий князь Литовский 37
Онисифор Девочка – митрополит Киевский 56
Острогорский, Георгий – российский историк 133
Острожские – князья 75
Острожский, Василий Константин (Константинович) – князь, воевода Киевский 62, 68, 72, 84
Острожский, Константин – князь, великий гетман ВКЛ 56
Оуэн, Роберт – английский философ 284

Павел – апостол 63
Павел II – Папа Римский 135
Пазняк, Зенон – белорусский искусствовед и политик 139
Палеологи – императорская династия Византии 135
Панцирный, Михаил – витебский летописец 42
Парашков, Сергей (Парашкоў, Сяргей) – белорусский историк 150
Патнэм, Хилари Уайтхолл – американский логик и философ 210
Пахомий Русанос – греческий богослов 52
Петрицис, Игнациос – греческий клирик 102
Петру – молдавский протопоп 96
Петру Мовилэ *см.* Пётр Могила 76, 101
Петру I Мушат – господарь Молдавии 96, 184
Петру IV Рареш / Петру-Воевода – господарь Молдавии 97, 187
Пётр Могила / Петру Мовилэ – митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси 76
Пётр I – российский император 166, 268
Пигас Мелетий *см.* Мелетий Пигас 55, 62, 78
Пилсудский, Юзеф – польский государственный и политический деятель 287
Пильштынова, Регина Соломея – медик, мемуаристка 48
Пиндар – древнегреческий поэт 14

Пиппиди, Андрей – румынский историк 92
Пискун, Юрий (Піскун, Юрый) – белорусский искусствовед 148
Пифагор – древнегреческий философ и математик 14
Пичета, Владимир / Пічэта, Уладзімір – белорусский историк 118
Платон – древнегреческий философ 14, 50, 59, 133, 164
Плотин – античный философ 65
Подскальски, Герхард – иезуит, немецкий историк и теолог 51
Полигнот – древнегреческий вазописец 143
Поппер, Карл Раймунд – австрийский и британский философ и социолог 196
Поссевино, Антонио – иезуит, папский легат 64, 74
Потёмкин, Григорий – российский государственный деятель 166
Прокл – античный философ 55
Псевдо-Дионисий Ареопагит – неизвестный автор, богослов 54
Псевдо-Максим Исповедник – неизвестный автор, богослов 63
Пселл, Михаил – византийский философ и политик 14
Пулио (Puliu), Георге – румынский издатель 299

Разин, Степан – предводитель восстания в России 275
Раппопорт, Павел – российский археолог 144
Рогнеда – княжна Полоцкая 265
Роман I Мушат – господарь Молдавии 180
Росетти – род молдавских бояр 170
Ростислав Всеславич – князь в Полоцкой земле 119
Рудницкий, Степан – украинский географ и публицист 111
Рудольф II Габсбург – германский император 137
Русина, Олена – украинский историк 27
Рутский, Иосиф Вельямин *см.* Иосиф Вельямин Рутский 88
Рюриковичи – династия русских князей и царей 31, 135

Саваоф – один из титулов Бога 149
Саверченко, Иван – белорусский филолог 54, 88
Саганович, Геннадий / Сагановіч, Генадзь – белорусский историк 125
Салинариус, Войтех – кальвинистский проповедник, суперинтендант Виленский 88
Сандиус, Христофор – арианский богослов из Пруссии 89
Сваяк, Казимир – белорусский римско-католический священник и литератор 121
Свидригайла – великий князь Литовский 41
Святослав Игоревич – великий князь Киевский 270
Святослав Всеславич – князь в Полоцкой земле 119
Секст Эмпирик – древнегреческий врач и философ 300
Селява Антон *см.* Антон Селява 88
Сен-Симон, Анри – французский философ и социолог 284
Сигизмунд Август – король польский и великий князь Литовский 31
Сиксту IV – Папа Римский 46
Силова, Светлана / Сілава, Святлана – белорусский историк 129
Симеон (Солунский) – архиепископ Фессалоники (Солуня) 64, 103
Скандерберг – албанский лидер 134
Скарга, Пётр – польский иезуит, проповедник 58, 76, 86

Скорина, Франциск – белорусский первопечатник 149, 264, 267
Скульский, Леопольд – премьер-министр Польши 287
Смера, Иван – вымышленный врач великого князя Владимира, половец 89
Смотрицкий, Герасим – украинский писатель и педагог 76, 87
Смотрицкий, Мелетий – архиепископ Полоцкий, полемист 46, 62, 85, 101
Сильвестр Косов – митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси, православный богослов 88
Сократ – древнегреческий философ 14
Соловьёв, Владимир – российский религиозный мыслитель 131, 183
София – греческое имя 124
Софокл – древнегреческий драматург 14
Софья (Зоя) Палеолог – великая княгиня Московская 134
Спиноза, Бенедикт – нидерландский философ 183
Сталин, Иосиф – советский политический деятель 160
Станкевич, Адам (Станкевіч, Адам) – белорусский римско-католический священник 122
Стати, Василе – молдавский историк 176, 186
Степанюк, Виктор – молдавский историк 179
Стефан Великий *см.* Штефан III Великий (Святой) 98, 179, 185, 188
Стурдза – род молдавских бояр 172
Стурдза, Александр – российский дипломат 172
Сулейман I – турецкий султан 97
Сулейман-паша – османский полководец 189
Сумароков, Павел – российский путешественник и писатель 170
Суражский-Малюшицкий, Василий – участник Острожского кружка, православный полемист 88
Схоларий *см.* Геннадий II Схоларий 52

Тайлер, Уот – предводитель крестьянского восстания в Англии 274
Тарасий Земка – иеромонах Киево-Печерский, проповедник 62
Тарасов, Сергей / Тарасаў, Сяргей – белорусский археолог 127
Теодор – «спудей» (студент), «русский» переводчик 56
Теодор Авукар – епископ в Месопотамии, церковный писатель 63
Тертуллиан – раннехристианский теолог 202
Тесленко, Игорь – украинский историк 73
Тимофей – епископ 61
Тойнби, Арнольд Джозеф – британский историк 11, 195, 199
Тома / Тома из Сучавы – молдавский художник 187
Томашевский, Степан / Томашівський, Степан – украинский историк 122
Траян – римский император 176
Трещенок, Яков / Трашчанок, Якаў – белорусский историк 125
Трусов, Олег (Трусаў, Алег) – белорусский историк и археолог 145
Турилов, Анатолий – российский историк 132

Улащик, Николай – белорусский историк 36
Успенский, Фёдор – русский византинист 10

Федотов, Георгий – российский философ 163
Феокрит – древнегреческий поэт 14
Феодосий – архиепископ Полоцкий 44
Феодосий Косой – российский монах, глава еретического движения, эмигрант в ВКЛ 88
Феофан – патриарх Иерусалимский 29
Феофан Грек – византийский и русский иконописец 61
Фердинанд I Габсбург – германский император 136
Фёдоров, Иван – восточно-славянский печатник 62, 75, 81
Филантропин – посол византийского императора Мануила II Палеолога 42
Филиппович Афанасий см. Афанасий Филиппович 46
Филодор – род молдавских бояр 170
Филофей – псковский православный монах 29
Филофей (Коккин, Коккинос) – патриарх Константинопольский 38
Фор, Филипп – французский революционер 284
Фотиадес, Ламброс – румынский просветитель 300
Фотий – митрополит Киевский и всея Руси (в Москве) 39, 44, 78
Франциск Ассизский / Франтишек из Ассизии – католический святой 274
Фукидид – древнегреческий историк 15
Фукуяма, Фрэнсис – американский социолог и политический экономист 210
Фурье, Франсуа Мари Шарль – французский философ и социолог 284

Хаджи-Продан – сербский воевода 302
Халем, Фридрих фон – немецкий юрист 202
Халтурина, Дарья – российский социолог и демограф 220
Хантингтон, Сэмюэл Филипс – американский социолог 195, 210, 214
Харрисон, Лоуренс – американский политолог 210, 222, 227, 229
Хергенрётер, Иозеф – немецкий историк церкви, кардинал 183
Хозеров, Иван (Хозераў, Іван) – белорусский историк архитектуры 144
Хомяков, Александр – российский славнофил 132
Христос *см.* Иисус Христос 28, 46, 80, 288
Хризантемос Нотара – патриарх Иерусалимский 103
Христофор Филалет – псевдоним писателя-полемиста, возможно, Броневского Мартина (*см.*) 87

Цвейг, Стефан – австрийский писатель 22
Цеткин, Клара – немецкий революционер *290*
Цигалас, Азарос – греческий учёный 102

Чаадаев, Пётр – российский мыслитель 129
Чантурия, Юрий (Чантурыя, Юрый) – белорусский историк архитектуры 155
Чичагов, Павел – российский адмирал 175
Чкония, Ираклии – социолог 222
Чуба, Галина – польский историк 84

Шевченко, Игорь – украинско-американский византинист 58, 76, 113

Штефан III Великий (Святой) / Стефан Великий (Ştefan cel Mare / Штефан чел Маре) – господарь Молдавии 98, *181*, *185*
Шпенглер, Освальд – немецкий философ 195
Штыхов, Георгий / Штыхаў, Георгій – белорусский археолог 127

Щекотихин, Николай (Шчакаціхін, Мікола) – белорусский искусствовед 140

Элиан, Александр – румынский историк 98
Эммануил Ахиллеос – греческий богослов 61
Эммануил Мосхопулос – греческий богослов 61
Эсхил – древнегреческий драматург 14

Юлиана – княгиня, вторая жена Ольгерда 38
Юстин (Мученик; Философ) – один из первых христианских апологетов 88
Юстиниан I Великий – византийский император 17, 110, 183, 202

Яворский, Юлиан – галицийский литературовед и историк 89
Ягайло / Владислав – великий князь Литовский и король польский 44
Ягеллоны – династия 272
Яков (Иаков) Мних (Черноризец) – православный монах, мыслитель и писатель 28
Яков Путняну – митрополит Молдавии 99
Яковенко, Наталья – украинский историк 75, 110
Ямвлих – античный философ 55
Ярослав Мудрый – великий князь Киевский 75
Ясиновский, Андрей – украинский историк 65

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Авиньон – город 44
Австрия – страна 167
    австрийский 134
Адрианополь (тур. Эдирне) – город 15
Азербайджан – страна 214
Азия 111, 114
    азиатский 13
Малая Азия 15, 142
Центральная Азия 152
Аккерман – историческая область 97, 171
Албания – страна 98
    албанский 134
Александрия – город 62, 89, 95
Александрийский патриархат 101
алтайские племена 178
Алькала / Комплютен (римское название) – испанский город 61
Алюта / Ольта – река 167
Америка Латинская – культурная зона 214, 218, 222
Ананьев – город 170
Анатолия – Малая Азия 300
английский язык 71, 126
Англия – страна 167, 195, 274
    английский 24, 269, 284
Антиохия – город 32, 101
Антверпен – город 61
античный 14, 106, 297
Апостольская столица *см.* Ватикан 39, 67, 71
арабский язык 16, 103
арабы – народ 63
Арбуре – село в исторической Молдавии (совр. Румыния) 187
    церковь 11, 15, 34, 50, 60, 80, 108, 181, 198, 208
Армения – страна 218
армяне – народ 169
Архипелаг – острова Эгейского моря *167, 300*

Ассизи – город 274
Афон (Святая Гора) – сообщество православных монастырей 57, 62, 95, 98, 102, 146
Африка – континент 221
африканский 215
южнее Сахары 221

Балканы / «Иллирийский полуостров» / «Византийский полуостров» / «европейская Турция» – регион 7, 54, 94, 103, 135, 166, 171, 301
балканский 5, 94, 173
Балта – город 171
Балтийское море 6, 230
Балтийский регион / ареал 162, 166
балты – культурно-языковая общность 123, 140
Бахчисарай – город 113
Байя – средневековый город в исторической Молдавии 187
церковь 32, 50, 79, 115
Беларусь – страна 5, 32, 50, 79, 115, 122, 128, 140, 218, 229, 263, 286
Восточная 48
белорусский 5, 116, 120, 133, 143, 150, 160, 200, 262, 286
белорусы 5, 121, 263, 270, 286
Белград – город 272
Бельчицы – историческое предместье Полоцка 145
монастырь 146
Берестье (совр. Брест) – город 80
Берестейский / Брестский церковный собор 72, 77, 81
Берлин – город 170
Бессарабия – историческая область 100, 167, 171, 175
Болгария – страна 35, 43, 54, 100, 122, 126, 146, 185, 229
болгарский 122, 178
болгары 35, 92, 169, 173
староболгарский 122, 163
Болгария Волжская – государство 152
Босфорский пролив 158
Бразилия – страна 221
Брацлав – город 100
Британия *см.* Великобритания 214, 221
БССР – Белорусская Советская Социалистическая Республика 123
Буг (Южный Буг) – река 167, 267
Буджак – историческая область 97, 171
Бухарест – город 92, 102, 173, 299
Бэлэнешть – село в исторической Молдавии (совр. Румыния) 187
церковь 187

Вавилон – историко-культурное понятие 48
валахи – экзоэтноним 166, 186
Валахия – историко-культурный регион 90, 97, 102, 167, 172, 299
валашский 300

Варшава – город 85, 272
варяги – этносоциальное сообщество 123
Ватикан / Апостольская столица – церковно-административное понятие; город-государство 39, 67, 71
библиотека 34
Великая Степь – степь 113
Великобритания / Британия – государство 214, 221
Великое Княжество Литовское *см.* Литва (историческое понятие) 41, 127, 129, 139
Великое Княжество Московское *см.* Москва 29, 39, 157, 180
Вена – город 99, 102, 299
дворец Хофбург 136
Венгрия – страна 178
венгерский 178
Венеция – город 53, 60, 65
венецианский 60, 64, 102, 104
Византия, Византийская (Восточно-Римская) империя, Byzance, Романия, Ромейская держава, Ромея, «империя Константинова» 9, 17, 32, 86, 95, 106, 130, 150, 184, 201, 297
византийский 14, 20, 33, 50, 69, 88, 104, 137, 172, 265
византийцы / ромеи 9, 13, 16, 94
«Второй Рим» 9, 28, 134
Вильно, Вильна (совр. Вильнюс) – город 5, 35, 76, 86, 120, 134
монастырь Сошествия Св. Духа 40
типография 46, 76, 86
церковь Св. Троицы 202
Вильнюс *см.* Вильно 5, 40, 120
Висла – река 267
Владимиро-Суздальская земля / княжество 154
Влахобогдания *см.* Молдавия 300
Волынь, Волынская земля – историко-географический регион 30, 57, 100
волыняне – племенное объединение 140
Воронец – село в исторической Молдавии (совр. Румыния) 186
церковь Георгия Победоносца 135, 188
Восток *см.* Европа Восточная 5, 10, 50, 93, 106, 151, 267, 286
Восток / Ориент / East – культурно-цивилизационное понятие 112
Ближний Восток 33, 95, 152, 205
мусульманский 113, 172
ориентальный (восточный) 111
православный 55, 62, 83, 138

Галицкая земля / Галичина – историко-культурный регион 30, 178
гето-дакские племена 176, 192
Германия, Священная Римская империя германской нации 106, 134, 207, 221, 297
Восточная 214
Западная 214
немецкий 22, 44, 64, 107, 143, 183, 202, 220, 290, 298
римский король 136

северо-немецкий *128*
гето-даки – фракийские племена 176, 192
Городло – исторический город 130
греки – народ 9, 15, 53, 61, 86, 98, 123, 160, 166
Греция – историко-культурное понятие 9, 273
Греция – страна 16, 19, 59, 150, 164, 172, 229
греческий 10, 27, 39, 52, 61, 102, 159, 166, 198
Греческая империя – (тут) планируемое государство 168
греческий язык 10, 14, 38, 51, 57, 67, 101, 124, 175
древнегреческий 14
новогреческий 15
эллинский 66
Григориополь – город 169
Гродно – город 69, 82, 129, 138
Грузия – страна 103, 229

даки – этноязыковая общность 176
«dacii liberi» / «свободные даки» 176
Дакия – историческая область, римская провинция 94, 167, 176
Траяновская Дакия 176
Дакия – (здесь) планируемое буферное государство 167
Двина / Двина Западная *см.* Западная Двина 118
Дерманский монастырь (Волынь) 62
Дермань – село на Волыни 64
Дечани (Высокие) – монастырь в Сербии (Косово) 43
Дикое поле – историко-географический регион 113
Димоник – город (Греция) 67
Днепр – река 47, 167, 292
Великий Днепровский путь 143
Днестр – река 100, 167
Дон – река, регион 169
донской 169
Драва – река 94
Драгашани (Дрэгэшани) – местечко в Валахии 174
дреговичи – племенное объединение 140
Дунай – река 167, 178
Дунайские княжества 90, 97, 172

Евпатория – город 169
Евразия – континент; историко-культурное понятие 9
евразийский 112
евреи – народ 63, 86
древнееврейский язык 58
Европа – регион 7, 11, 17, 21, 50, 111, 129, 167, 204, 233, 274
европейский 5, 9, 86, 114, 134, 195, 216, 263, 269
Восточная, восточно-европейский 7, 11, 17, 24, 27, 32, 43, 50, 88, 95, 124, 208
Западная 9, 17, 21, 91, 103, 127, 135, 182, 204, 263

латинская 7, 114, 131
Северная 94, 143
Центральная 91, 274
Центрально-Восточная 7, 24, 64, 85, 272
Юго-Восточная 90, 95, 166, 300
Египет – страна 221

Жемайтия (Жмудь) – историко-культурный регион 44

Закинф – остров 300
Запад / Окцидент / West – культурно-цивилизационное понятие 208
Западная Двина – река 118, 157, 264
Западная церковь / Латинская церковь / Римская церковь / Рим 9, 11, 29, 65, 80, 110
Запорожская Сечь – военно-административный центр казачества 292
запорожцы 292
Золотая Орда – государство 41
Золотой Рог (Константинополь) – залив 157, 191

Иерусалим – город 28, 95
монастырь Св. Саввы 63
Храм 28
Иерусалимский патриархат 101
Измаил – историческая область 171
Израиль – древнее еврейское царство 87
Израиль – современное государство 221, 224
Индия – страна 221
индус 269
Индонезия – страна 221
Иран – страна 152
Испания – страна 214
Италия – страна 13, 134, 207, 221
итальянский 9
Южная 11
итальянский язык 15
иудеи – религиозное сообщество 162, 197

Кавказ – регион 95, 142, 152
Казань – город 61
Карпато-Днестровские земли, Карпато-Днестровское пространство, Карпато-Днестровский регион 176
Карпаты – горный массив 94, 178
Кафа *см.* Феодосия 169
кафр – чернокожий житель Южной Африки 269
Киев – город 27, 40, 56, 100, 142
Георгия Св. монастырь 28
Ирины Св. монастырь 28
Киево-Печерский монастырь 63, 84

Золотые ворота 28
София Св. храм 28
Киевская митрополия / «Киевская провинция» 30, 39, 45, 54, 69
Киевщина – регион 118
Кизикермен – турецкая крепость 171
Килия – историческая область, город 97, 171
Кипр – остров 16, 99
Китай – страна 214, 221
Кишинёв – город 99,179, 186, 190
Комплютен *см.* Алькала 61
Константинополь / Константинов град / Konstantynopol / Византий / Царьград / Цариград / Carhorod / Новый Рим / Новый Иерусалим / Стамбул – город 9, 22, 27, 32, 41, 46, 99, 113, 118, 191
ворота Золотые 28
храм Св. Софии / Айя-София 48, 155
Константинопольский / Царегродский патриархат 37, 44, 71, 92, 108, 178
Краков – город 264
Крево – местечко 46
церковь 46
кривичи – племенное объединение 140
Кришаны – историческая область (в совр. Румынии) 176
Крым / Таврида / Херсония – полуостров 98, 168, 292
Юго-Западный Крым 189
Крымское ханство 30, 111
крымские / перекопские татары 30, 42
Кувейт – страна 230

Латинская империя / Латинское государство 36
Латинская (Западная) цивилизация 50, 114, 130
латиняне, латинники (французы / франки) 19, 36
латинский язык 16, 46, 58, 101, 126, 176
Ливади – село в Греции 302
Ливия – страна 230
Лионский собор 207
Литва (историческое понятие), Великое Княжество Литовское 41, 139
Литва / Литовская Республика – страна (совр.) 127
Литовская митрополия 43
Луцкое епископство 82
Львов – город 65, 81, 100
братская школа 66
Свято-Онуфриевский монастырь 82
суд 82
Успенское братство 66, 79

мазовшане – племенное объединение 140
Македония – страна 229
Македония – (*тут*) историко-географическая область 15, 303

македонские говоры 125
македонский 299
Малая Азия *см.* Азия Малая 15, 142
малороссияне – экзоэтноним украинцев 169
Мангуп / Мангоп – средневековый город в Крыму 98, 189
Манзырь – бессарабское имение 172
Манси –селение в Сербии 147
Марамуреш – историческая область в Карпатах 176
Марафон – равнина и город в Аттике 301
Мезия – римская провинция 176
Мексика – страна 221
Менск *см.* Минск 143, 265
Месопотамия – регион 63
Милков – река 178
Миляновичи – село на Волыни 57
Минск / Менск – город 85, 117, 124, 133, 143, 152, 162, 200, 265, 287
Могилёв – город 48, 125
Могилёвская губерния 172
Могилёвское архиепископство 46
Молдавия (историч., совр. Молдова) / Влахобогдания 6, 43, 67, 90, 100, 167, 175, 189, 229, 234
Молдавская церковь / Молдавская митрополия 43, 96, 99, 178, 187
молдаване – народ 99, 166, 175, 189, 301
Молдова / Республика Молдова – страна 99, 171, 175, 185, 191
Молдовица – средневековый молдавский монастырь (совр. Румыния) 187
Благовещенская церковь (1532) 147
монголо-татары – этнокультурная общность 130
монголы – народ 30, 144, 178
Морея – средневековое название полуострова Пелопоннес 90, 301
Москва – город 35, 39, 111, 134, 155, 170, 181, 266, 272
университет 140, 174
Москва (историко-культурное понятие) / Московия / Великое Княжество Московское 29, 41, 52, 113, 157
московский 31, 181, 266, 272, 285
Московская митрополия 55, 59, 100, 108, 202
Третий Рим 29, 134, 157, 180
Мраморное море 158
Мстислав – город 46

Неман (Нёман) – река 43, 118
Немецкий орден – духовно-рыцарская корпорация 44
Немига – река 265
Никейская империя 36
Николаев – город 170
Новгород / Новгород Великий – город 41, 44, 153
Новгородское епископство 33
Новгородское княжество 265, 297

Новогрудок – город 139
Овидиополь – посёлок 169
Одесса – город 51, 169
Окцидент *см.* Запад 208
Ориент *см.* Восток 112
Османская империя, османы *см.* Турция 6, 16, 48, 93, 104, 110, 167, 171, 300
Острог – город 59, 62, 68, 75
    Острожская коллегия (академия) 61
    типография 66
Очаков – город 170

Пантикапей – античный город (совр. Керчь) 169
Париж – город 152, 163, 169, 180, 274, 284
Перекоп – город 42, 171, 189
персидский язык 16
Персия – страна 187
Петербург – город 300
печенеги – союз кочевых племён 178
Подляшье – историко-культурный регион 147
Поднепровье – регион 110
Подолье / Подольская земля 100
Покутье – исторический регион 178
половцы – кочевой народ 89, 119, 178
Полота – река 157
Полоцк – город 34, 118, 128, 145, 155, 264
    Спасо-Ефросиньевский храм / церковь Святого Спаса / Ефросиньевский монастырь 34, 147
Полоцкое епископство 44
Полоцкое княжество / Полотчина 35, 116, 119, 145, 157, 265
Польша / Польское королевство / Корона Польская 6, 39, 46, 60, 74, 111, 167, 178, 263, 272, 287
Португалия – страна 214
Прага – город 45, 149
    Карлов университет 45
Приазовье – географический регион 113
Приднестровье – регион 192
Припять – река 118
Причерноморье – географический регион 166
    Северное 123, 166
Пробота – средневековый монастырь в исторической Молдавии (совр. Румыния) 99
    церковь Св. Николая 187
Пруссия – государство 170
Прут – река 171, 176
Пруто-Днестровское междуречье 171, 178
Псков – город 31, 41, 153
Путна – монастырь в исторической Молдавии (совр. Румыния) 190
Пэтрэуць – село в исторической Молдавии (совр. Румыния) 185

церковь Св. Креста 186
Равенна – город 17
Речь Посполитая – государство 46, 50, 56, 60, 63, 67, 72, 79, 271
Рим – город 9, 19, 31, 46, 56, 84, 92, 111, 155, 176, 204, 273
Рим – историко-цивилизационное понятие 9, 19, 28, 32, 49, 93, 100, 106, 134, 201, 297
римский 9, 159, 207, 273, 279
Рим / Латинская церковь / Римская церковь *см.* Западная церковь 65, 86
Римская империя, Империя 9, 30, 104, 129, 204, 265, 273
Восточная 9, 143, 155, 177, 189
Западная 9, 143, 177, 202
Рогачёв – город 143
Романия, Ромея *см.* Византия 9
романский – этноязыковое понятие 10, 16, 98, 147, 154
восточно-романский, восточные романцы 176
ромеи / византийцы *см.* Византия 9
Россия – страна 56, 66, 113, 131, 172, 184, 218, 221, 229, 293, 300
Российская империя 48, 93, 99, 168, 173
российский 24, 112, 134, 164, 174
Румелия – историческое название Балкан 300
румыны – народ 91, 173, 176, 181, 189
Румыния – страна 189, 229
румынские княжества / государства 92, 95, 98, 104, 170, 181, 299
румынский 91, 102, 176, 299
румынский язык 176, 184
русские – народ (совр.) 160, 285
Русь, Русская земля – историко-географическое и этнокультурное понятие 28, 41, 46, 54, 106, 126, 145, 153, 164, 297
Древняя Русь, древнерусский 27, 35, 55, 126, 144, 147, 192
Малая Русь / Малая Россия 47
Московская Русь 40, 132, 141, 189
Русская церковь 47, 70, 108
Русь Святая 76
Русь Киевская / Киевская держава 32, 40, 125, 141, 151, 178
русский / руський 45, 76, 101, 124
русинский 127
Северо-Восточная Русь 41
Южная Русь, южно-русский 154, 159

Саламин – остров 301
Салоники / Солунь / Фессалоники – город 64, 103
сарацины – синоним мусульман 86
Сахара – историко-географический регион 221
Святая земля – сакрально-географическое понятие 35
Священная Римская империя *см.* Германия 134, 137, 274
Севастополь – город 169
Север 113
Селунь (совр. Салоники) – город 36

Сербия – страна 43, 100, 146, 172, 185, 229, 301
Северная Сербия 147
Сибиу – город 104, 300
Симферополь – город 51, 169
Синай – гора на Синайском полуострове 275
Синие Воды – река; место битвы 178
Сирет – река 178
Сирия – страна 142, 152
Сицилия – остров 11
Скандинавия – историко-географический регион 128
славяне / Славянщина / славянский – культурно-языковая общность 66, 118, 161, 178, 263
восточно-славянский 155
западные славяне 265
старославянский язык 100, 122, 125, 163, 198
церковно-славянский 59, 62
южно-славянский, южные славяне 100, 174, 180, 301
Slavia Unita 69
Слобожанщина – историко-географический регион 113
Смоленск – город 44, 119, 144
Смоленское епископство 33, 41
Смоленщина – регион 145
советский *см.* СССР 82, 144, 153, 206, 229, 287
СССР – государство 123, 146, 218
советский 82, 144, 153, 206, 229, 287
Стрятин (*совр.* Стратин) – украинское село (исторический город) 84
Супрасль – город 35, 41, 84, 147
Благовещенская церковь 147
Сучава – город 43, 92, 96, 99, 187
митрополия 184
церковь Св. Георгия 187
США – государство 221

Таврида *см.* Крым 169
татары крымские / перекопские *см.* Крымское ханство 30, 42, 111
тиверцы – племенной союз 178
Тирасполь – город 171, 192
Тмутаракань – город, княжество 119
Трансильвания – историческая область 94, 98, 176, 300
Тридент (Тренто) – город 53, 65
Туров – город 118, 147
Туровское епископство 32
турки – народ 29, 86, 167, 187
Турция / Турецкая империя / Османская империя / Оттоманская Порта 6, 16, 48, 93, 110, 167, 172, 300
турецкий 15, 47, 71, 86, 97, 185
Тырнов – город 43

Тюбинген – город 51
тюрки – этнолингвистическое сообщество 110, 114
    тюркский 113

Украина / Ukraine – страна 5, 35, 50, 67, 106, 111, 121, 138, 159, 186, 218, 229, 263, 296
    украинский 31, 46, 106, 111, 115, 292, 296
    украинский язык 65, 70, 298
    староукраинский 66
украинцы – народ 5, 71, 112, 115, 122, 263
уличи – племенной союз 178

Фанагория – древнегреческая колония 169
Фанар – район Стамбула 103, 174, 185, 301
Феодоро (Готия) – княжество в Крыму 189
Феодосия / Кафа – город 169
Фессалоники *см.* Салоники / Солунь 64, 103
Филадельфия (тур. Алашехир) – город 53
Флоренция – город 179
Флорентийский собор 58, 71
фракийцы – древний народ 192
Фракия – историческая и географическая область 15
Франция – страна 167, 207, 221, 277, 299
    французский 152, 207, 221, 277, 299
    французы (франки, тут: западноевропейцы, латинники) 36
    французский язык 15, 302
    старофранцузский 16

Царьград / Цариград / Carhorod *см.* Константинополь 28, 33, 41, 47, 58, 70, 84, 93
Центральная Азия *см.* Азия 151
церковно-славянский язык 59, 63, 100

Хазария – государство 152
Хале (Галле) – город 183
Херсон – город 171
Херсония *см.* Крым 169
Хорватия – страна 271
    хорватский 271
Хумор – средневековый монастырь в исторической Молдавии (совр. Румыния) 187

Чернигов – город 119
Черниговское княжество (земля) / Черниговщина 35, 142
Чёрное море 6, 167, 230
    черноморский 119

Эгейский архипелаг / Острова Архипелажские 167
Эдирне *см.* Адрианополь 15
Элассона – город (Греция) 55, 67

эллины – древние греки 14, 273, 300
  эллинизированный, эллинистический – культурно-цивилизационное понятие 14, 19, 108, 161, 294
эллинский *см.* греческий язык 66
Эфес – город 34, 274

Юг *110, 113, 120, 128, 166, 185*
югославяне – культурно-языковая общность 131, 185

Япония – страна 221
Яссы – город 92, 102, 169, 300
  монастырь Трёх Святителей 173

SUMMARY

Dreams of Byzantium? The place of Byzantium's civilizational and cultural heritage in the Borderland region of Central and Eastern Europe

Byzantine heritage stands at the origins of the Christian and literary culture in Belarus, Ukraine and Moldova (the 9th – 12th centuries). During the next centuries, this influence was not so straight, but continues to affect the region between the Baltic and Black Seas as a political and geo-cultural factor. This persisted even after the fall of Byzantine Empire in the middle of the 15th century. Especially evident this influence was manifested in the field of religion and literature.

Meanwhile, was elaborated the opposite concept about eternal social conservatism, mannerisms and generalized-spiritualistic character of culture, intriguing political tradition of Byzantium. Particularly strong were these representations in the civilizing «competitive» part of Europe – the Latin. The lively split between these two opinions, between these two attitudes, was directly held throughout the region of Central and Eastern Europe Borderland. «Unexpectedly», the problem of the «Byzantine heritage» was actualized in the 19th centuries – the epoch of national projects. In the 20th centuries, the Byzantine issue gained new, already political connotations. The images of «high» or «despicable» Byzantium became journalistic clichés behind which often conceal the author's political sympathies.

The monograph is elaborated by three researchers – from Belarus, Ukraine and Moldova and elucidates the question of how historical and cultural traditions were able to affect the civilising status and geopolitical vector of Central and Eastern-European Borderland communities' development.

ОБ АВТОРАХ

Виржилиу Бырлэдяну – доктор истории (PhD), доцент, старший научный сотрудник Института истории, государства и права АН Республики Молдова; исполнительный директор Института социальной истории «ProMemoria». *Сфера научных интересов:* историческая и культурная антропология.

Олег Дзярнович – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории НАН Беларуси. *Сфера научных интересов:* историография и источниковедение, этнокультурные и языковые процессы в Беларуси и Великом Княжестве Литовском периода Средневековья и раннего Нового времени.

Леонид Тимошенко – кандидат исторических наук, профессор, декан исторического факультета, заведующий кафедрой древней истории Украины и специальных исторических дисциплин Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина). *Сфера научных интересов:* сравнительная история церкви Центрально-Восточной Европы раннемодерного времени. Главный редактор научного ежегодника «Дрогобицький краєзнавчий збірник». Председатель Дрогобычской региональной организации Научного товарищества имени Шевченко.

Научное издание

Дзярнович Олег, Бырлэдяну Виржилиу, Тимошенко Леонид

**СНЫ О ВИЗАНТИИ?
МЕСТО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО И КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ВИЗАНТИИ В РЕГИОНЕ ПОГРАНИЧЬЯ ЦЕНТРАЛЬНО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ**

Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*
Корректор *Б.Д. Лакитеш*
Технический редактор *О.Э. Малевич*

На обложке использован фрагмент фрески на тему
«Осада Константинополя», монастырь Молдовица (Румыния)

Издательство
Европейского гуманитарного университета
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail: publish@ehu.lt

Подписано в печать 25.06.2014. Формат 60x90 1/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 20,75.

Отпечатано «Petro Ofsetas»
Savanorių pr. 174D, LT-03153
Vilnius Lithuania

Византийское наследие стоит у истоков формирования христианской и письменной культуры на землях Беларуси, Украины и Молдавии (IX–XII века). В дальнейшем это влияние не было столь непосредственным, но как политический и геокультурный фактор продолжало воздействовать на регион между Балтийским и Чёрным морями. Так продолжалось и после падения Византийской империи в середине XV в. Особенно сильно это влияние проявилось в религии и письменности.
Монография авторов-исследователей из Беларуси, Украины и Молдовы, провоцирует вопрос: насколько историко-культурные традиции могут влиять на актуальный цивилизационный статус и геополитический вектор развития сообществ региона Восточно-Европейского Пограничья.

Книги библиотеки проекта «Социальные трансформации в Пограничье – Беларусь, Украина, Молдова»:
«Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в.»
«Язык конфликта в трансформирующемся обществе»
«Европейская перспектива Беларуси»
«Культурная идентичность в контексте Пограничья»
«От транзитологии к теории Пограничья»
«Гендерные рынки Украины»
«Homo historicus»
«Постсоветская публичность: Беларусь, Украина»
«Украина: национальная идентичность в зеркале Другого»
«Харьков/Харків: столица Пограничья»
«Республика Молдова в контексте воображаемых и действительных границ»
«Восточно-Европейское Пограничье: социально-экономическая динамика»
«Индивид и Корпорация в публичном пространстве»
«Белорусы: нация Пограничья»
«Локальность. К нормативным основаниям социального места и порядка»
«Представления о Пограничье и практики их использования»
«Проблемы реинтеграции и возвращения трудовых мигрантов из Европейского Союза в страны Пограничья»
«После советского марксизма: история, философия, социология и психоанализ в национальных контекстах (Беларусь, Украина)»
«Дистанционное образование в высшей школе Беларуси в контексте общества знания: проблемы и перспективы»
«Сюжеты и комментарии»
«Религиозные организации в общественном пространстве Беларуси и Украины: формирование механизмов партнерства»
«Политика управления этнокультурным разнообразием в Беларуси, Молдове и Украине: между советским наследием и европейскими стандартами»



Европейский гуманитарный университет

www.ehu.lt

